ELEMENTOS DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA



MAURICIO BEUCHOT PUENTE



Mauricio Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, México, 1950), es, considerando su extensa producción en forma de libros, artículos en revistas, conferencias, entrevistas y docencia, el mayor filósofo mexicano, con una presencia internacional destacada.

De su gran obra profesional sobresale la hermenéutica analógica, filosofía planteada desde el año de 1993 y hoy convertida en un movimiento cultural activo en diversos lugares del mundo. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM; Emérito del Sistema Nacional de Investigadores y, Profesor Emérito de la UNAM desde finales del año 2020.

Elementos
de
hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot Puente

Elementos de hermenéutica analógica





México 2021

Beuchot Puente, Mauricio
Elementos de hermenéutica analógica / Mauricio Beuchot Puente. –
México : Publicar al Sur / Universidad La Salle Noroeste, A.C., 2021.

216 p. ; 21cm.
Incluye bibliografía e índice
ISBN Publicar al Sur: 978-607-99007-5-5
ISBN Universidad La Salle Noroeste, A.C: 978-607-99260-0-7

1. Hermenéutica analógica. 2. Teoría del conocimiento.

CDD: 121.686 LC: BD241

Primera edición: Abril de 2021

En una coedición entre Publicar al Sur y la
Universidad La Salle Noroeste, A.C.

Publicar al Sur Calle Xaxalco MZ5 LT4 San Miguel
Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.
El dominio en la Web es http://publicaralsur.com/
Usuario del Registro Nacional de Editores: Pis200305196
Universidad La Salle del Noroeste, Calle Veracruz s/n,
Norte, Cajeme, 85019 Cd Obregón, Sonora

Este libro se publica luego de un dictamen por el sistema de enmarascamiento (“doble ciego”), según los criterios de la política editorial vigente.

Diseño y Cubierta: Gregorio Cervantes, sobre las sugerencias del Equipo Editorial de *Publicar al Sur*. Destaca la imagen del Martín Pescador o Alción (Alcedo Atthis).

Impreso en México / Printed in Mexico

Índice

Introducción

Este libro se propone ser una introducción a la epistemología analógica, que tiene como acompañante la hermenéutica analógica y como contenido el realismo analógico. Se coloca dentro de la nueva epistemología analógica que hemos desarrollado Luis Eduardo Primero Rivas y yo. Son ya muchos años los que lleva esta propuesta.

Se trata de una propuesta filosófica; y, como se pide ahora, consta de una parte epistemológica, una teoría del conocimiento realista, y que puede aplicarse a las ciencias. Sobre todo a las ciencias sociales o humanidades, pero también, guardando la proporción, a las otras disciplinas.

Comenzaré exponiendo la hermenéutica analógica. Pasaré luego a la epistemología analógica al servicio de la investigación científica. Por eso redondearé ese tema con la racionalidad analógica, pues se trata de llegar a una filosofía e incluso a un pensamiento global en esa línea de la analogía.

Habrá una exposición de la ontología en la que se apoya la hermenéutica analógica; y, asimismo, la antropología filosófica que está en su trasfondo, pues siempre hay una concepción del hombre en toda empresa humana. Es una onto-

logía de la persona que apoya la construcción sistemática.

Se pasa después a las disciplinas que se basan en esa antropología filosófica, como son la ética y el derecho, pues de acuerdo con esa concepción del ser humano que se tenga se añadirán las normas morales o éticas y las normas jurídicas, así como los derechos que surgen de la naturaleza humana misma.

También se agregan aplicaciones de la hermenéutica analógica a la pedagogía y a la estética. A la pedagogía, porque tiene que ser acorde con la epistemología de base, ya que se enseña a conocer, y eso implica una teoría del conocimiento. Y al arte, porque la estética es una rama de la filosofía que, aun cuando se ponga al final no por eso es menos importante, sino que comporta la perspectiva de la filosofía completa.

El libro se cierra con unas conclusiones y con una bibliografía que se pretende que sea útil.

Capítulo 1:
La hermenéutica analógica

Introducción

Ya que en este libro se tratará de la hermenéutica analógica, en este primer capítulo haré una somera exposición de la misma. Es una hermenéutica que trata de aprovechar la noción de analogía, para evitar los extremos de la univocidad y de la equivocidad y, así, sortear la hermenéutica unívoca y la equívoca. Es una hermenéutica intermedia y mediadora, que pretende la proporción y el equilibrio, como el de la *phrónesis* (prudencia) aristotélica; pero que se aplica a los textos y a las cosas configuradas como textos. Es decir, tiene mucha relación con la ontología, con el estudio no sólo de lo escrito, sino de la realidad. Por eso comenzaré exponiendo la noción de hermenéutica, luego la de analogía y, finalmente, lo que entiendo por hermenéutica analógica.

La hermenéutica analógica puede tener muchas ventajas, a la hora de interpretar un texto. Escapa a la univocidad, así como a la equivocidad, evita el absolutismo y el relativismo excesivo, y se coloca en el medio, sirve de mediación, y nos da una postura interpretativa en la línea de la

phrónesis, que es la que en verdad le sirve de esquema o modelo. En efecto, la *phrónesis* es a la ética lo que la interpretación a la hermenéutica, pues es un saber contextuado, siempre exige contextualización, y un punto medio virtuoso que es difícil de encontrar y alcanzar. Pero eso es lo propio de la analogía, que es proporción, precisamente la de la virtud.

La hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, que ha llegado a ser una filosofía con Gadamer, y que se pretende crítica, como añade Foucault.[1] Es, pues, interpretación crítica de textos, y los textos son muchos: el escrito, el diálogo y la acción significativa (Ricœur).

Lo principal que pretende la hermenéutica es, como dice Jean Grondin en seguimiento de Gadamer, la fusión de horizontes.[2] Interpretamos un texto para fundir nuestro horizonte de comprensión con el del autor. Es decir, se lo hace desde una perspectiva de la comprensión; por ello, como dice Vattimo, es un pensamiento débil, atento y respetuoso, y no impositivo o violento.

En un principio la hermenéutica era una técnica interpretativa, para la comprensión de textos.

1 M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 38.

2 J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 83 ss.

Poco a poco fue pasando a ser toda una postura filosófica, como lo vemos en Schleiermacher, que tiene ya una filosofía hermenéutica. Esto se ve sobre todo con Dilthey, quien orienta su filosofar desde la hermenéutica y la pone como fundamento (en lugar de la ontología o metafísica) de las ciencias del espíritu, sobre todo de la historia. Heidegger llega a poner la hermenéutica como la manera de hacer filosofía, junto con la fenomenología, que habría de llevar a la ontología fundamental, entendida como hermenéutica de la facticidad. Dentro de ella, el conocer, el comprender, y, por lo tanto, el interpretar (la hermenéutica), es un existenciario del ser ahí, o una característica propia de la existencia del hombre. Su discípulo Gadamer elabora una hermenéutica filosófica, que recupera la ontología, es una hermenéutica ontológica. En cambio, su alumno Vattimo habla de una ontología hermenéutica, esto es, debilitada por el sentido de la interpretación.

Pero en la actualidad la hermenéutica se debate entre corrientes unívocas y equívocas. Es una hermenéutica unívoca la que pretende una interpretación completamente clara y distinta del texto, rescatar plenamente la intención del autor, llegar al sentido literal del texto mismo. A diferencia de ella, una hermenéutica equívoca desespera de encontrar siquiera la aproximación a esa intencionalidad del autor; casi abandona la interpretación en manos del lector, para que diga lo que se le antoje sobre el significado del texto. Por eso hace falta rescatar la analogía, la analogicidad, que nos dé la mediación entre esos extremos

opuestos y permita una interpretación abierta, pero seria.[3]

Se ha pensado, con el mismo Vattimo, que la hermenéutica tiene que debilitar la ontología, y también, como agrega Rorty, la epistemología, de modo que no tengamos que preocuparnos por la verdad ni la objetividad, sino por la fecundidad y la creatividad. Pero no dejaremos de lado la ontología, sino que será debilitada como nos piden Vattimo y otros pensadores de la posmodernidad, y tampoco dejaremos de lado la verdad y la objetividad, sólo que les restaremos las pretensiones que tenían en la modernidad. Al fin y al cabo, Vattimo sostiene que no es relativista, y Rorty llega a decir que no niega la verdad ni la objetividad, solamente no las considera, pues su pragmatismo lo lleva a interesarse más en la filosofía práctica que en la teórica.

Pero sabemos que la *praxis* no anda bien si no tiene una adecuada teoría que la respalde. Por eso nosotros sí aceptamos esa reflexión epistemológica, y tratamos de alcanzar lo más que podamos de verdad y objetividad en las interpretaciones. A pesar de que algunos, como Derrida, llegan a sostener que hay infinitas interpretaciones y que no tenemos criterios para decidir cuáles son válidas y cuáles no, por lo menos los tenemos para ver cuáles son mejores y cuáles peores, lo cual nos acerca a ver cuáles son verdaderas y cuáles falsas.

3 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48 ss.

La hermenéutica no tiene, pues, por qué ser subjetivista o relativista, lo cual la llevaría, a la postre, al escepticismo. Es posible y válida una hermenéutica que tenga una pretensión moderada de verdad y objetividad, de adecuación de las interpretaciones a los textos que se interpretan. Esto redunda en lo que podemos llamar una ética de la interpretación y una política del reconocimiento de las pretensiones de los autores de los textos.

Y es que, en efecto, en la situación hermenéutica se reúnen el texto, el autor (pues todo texto supone un autor; si no, no es texto, sino cualquier otra cosa aleatoriamente surgida) y el lector (que es el intérprete de ese texto). No podemos dar toda la preferencia al autor, pues siempre se mete la subjetividad del lector, pero tampoco podemos dar toda la preferencia al lector, so pena de perder toda objetividad y hacer injusticia al autor. Tenemos que tratar de recuperar la intencionalidad del autor (*intentio auctoris*) sabiendo que va a predominar la intencionalidad del lector (*intentio lectoris*), pero no demasiado, en esa intencionalidad del texto, como la llama Umberto Eco (*intentio operis*, a la que podríamos llamar *intentio textus*).[4]

La hermenéutica, que ha llegado a ser la *episteme* o paradigma de la actualidad posmoderna, es una disciplina de la comprensión, y se requiere mucho para esta época en la que hay tanta falta

4 U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 30-31.

de comprensión y en la que hay tanta crisis de la cultura, de las culturas, incluso en la que tanto se trata la multicultura y la interculturalidad, el pluralismo cultural. Es, sobre todo, cuando hay crisis cultural, o dificultad para la comprensión y la comunicación entre culturas, cuando más florece la hermenéutica.

La analogía

La de la analogía es una idea antiquísima.[5] En la filosofía griega, fue introducida por los pitagóricos, geniales presocráticos que fueron al mismo tiempo grandes matemáticos y profundos místicos. Ellos usaron por primera vez la analogía como proporción en la intelección de las cosas donde no se puede alcanzar la exactitud. Y, con la finalidad de evitar el desorden, son llevadas a una reducción u orden intermedio, gracias a la analogía. Así resolvieron su encuentro con la infinitud. Ellos, que como buenos griegos, tenían terror al vacío, a lo indeterminado e infinito, se toparon con lo infinito, con los infinitésimos, los que se van hasta el infinito. Lo hicieron a través de los números irracionales y la inconmensurabilidad de la diagonal, en la que siempre quedaba un resto, un pequeño desfase que impedía la exactitud. Pero lo afrontaron y lo superaron.

Platón adopta, de sus maestros pitagóricos, la analogía o proporción como ideal de virtud, de

5 I. M. Ramírez, *De analogia,* Madrid: CSIC, 1970, t. 1, pp. 76 ss.

excelencia, pero también por el uso que hace del mito, y no solamente de la razón, en filosofía. Aristóteles aporta a la analogía una aceptable sistematicidad. Recoge la analogía de proporción de los pitagóricos, y le añade una más de tipo platónico, jerárquica y ordenada según grados de aproximación a un paradigma primero y principal. Es la predicación *pròs hén*, esto es, de acuerdo a un término principal, lo que después sería llamado analogía de atribución.

Los estoicos la tomaron como simpatía universal, como armonía cósmica, que ha de reflejarse principalmente en la sociedad. Todas las cosas tienen semejanza; sobre todo con nosotros, por lo que las podemos conocer. Y esa analogicidad se refleja en los hombres, los cuales son todos ciudadanos del mundo, en una sociedad cosmopolita. Los neoplatónicos le imprimieron un sesgo simbólico, pues eran muy dados a encontrar símbolos en las cosas, como en una escritura cifrada. De todas formas, la analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad, trata de llegar a un significado proporcional entre ambas, y favorece la iconicidad o la simbolicidad.

En la Edad Media, la analogía fue usada para el conocimiento de Dios, sobre todo, pero también para el conocimiento de las cosas humanas.[6] Fue usada para mediar la alegoricidad, tanto de las Sagradas Escrituras como del cosmos, ya en San

6 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, pp. 151 ss.

Agustín y, en seguimiento de él, en San Buenaventura. Pero el campeón del conocimiento analógico y del ser como análogo fue Santo Tomás de Aquino. Se le opuso Juan Duns Escoto, que hablaba del ser como unívoco a Dios y las creaturas. Pero otros salieron en defensa de la analogía. Por ejemplo el gran místico Juan Eckhart que usó principalmente la analogía de atribución, para poner de relieve la gran excedencia de Dios por encima de las creaturas. En el Renacimiento, el cardenal Cayetano (Tomás de Vio) dio una estructuración lógica muy consistente a la analogía, con dos principales: la de atribución y la de proporcionalidad, tanto propia (o metonímica) como impropia (o metafórica). Los tomistas privilegiaron la analogía de proporcionalidad. Y Francisco Suárez prefirió la de atribución, aunque no faltaron casos, como el de Francisco de Araújo, en que se unieron y conciliaron las dos formas de la analogía.

De hecho, *analogía* es lo mismo que proporción, proporcionalidad.[7] Con esto ya se implica que a cada cosa se le respete su porción, su *portio*, para obtener y guardar una *pro-portio*. Dar a cada quien lo que le compete o le es conveniente, tanto a nivel ontológico-antropológico como a nivel ético-político. Es un término que se origina en la matemática griega, y después pasa a la filosofía, para designar un modo de significación y de predicación. Es, sobre todo, un modo de predicación o atribución.

7 Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, pp. 7-8.

En efecto, hay tres modos fundamentales de predicar: unívoco, equívoco y análogo. En la univocidad, un término se aplica como predicado de sus sujetos de manera completamente igual. Por ejemplo "hombre" se aplica de manera igual o unívoca a todos los hombres. En la equivocidad, un término se predica de sus sujetos de manera completamente diferente. Por ejemplo, "gato" se aplica de manera diferente o equívoca al animal y al instrumento. En la analogicidad, un término se predica de sus sujetos de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Por ejemplo, "sano" se predica del organismo y del clima, pero sólo de manera proporcional o analógica.

La analogía es proporción, y puede serlo de manera simple o de manera compuesta. A la primera suele llamársele analogía de atribución, e implica una marcada jerarquía entre un analogado principal y otros analogados secundarios. Así, "sano" se predica primeramente del organismo, y después (o secundariamente) del clima, del alimento, de la medicina o de la orina. El primero recibe la atribución con mayor propiedad que los segundos, los cuales reciben esa atribución precisamente por relación con él. La analogía de proporcionalidad es una proporción compuesta. En ella lo que se compara no es un analogado con otro, sino que se comparan dos proporciones simples. No se comparan correlatos, sino relaciones. Aquí no se ve tanto la jerarquía como en la otra, pero hay un cierto orden, ya que toda analogía implica un más y un menos. La analogía de pro-

porcionalidad puede ser propia o metafórica. Ejemplo de la propia es "la razón es para el hombre lo que el instinto para el animal", por eso entendemos la expresión "el animal se adapta (instintivamente) al medio ambiente". Ejemplo de la metafórica es "la risa es al hombre lo que las flores al prado", por eso entendemos la expresión metafórica "el prado ríe". Esta última es de singular importancia, pero no es el único tipo de analogía. Por eso, como decía Octavio Paz, los poetas románticos, y aun los filósofos de esa corriente, usaban la analogía;[8] pero era ésta, la de proporcionalidad impropia, la metáfora, la cual es sólo una parte de la analogía, y la más cercana de todas a la equivocidad. Eso hace pensar que es conveniente recuperar todos los modos de la analogía para el pensamiento contemporáneo.

Además, la analogía ha encontrado un trabajo muy importante en la semiótica actual. Gracias a Charles S. Peirce, que la conectó con la iconicidad, la analogía se coloca en el signo icónico. Peirce dividía el signo en tres: el índice, que es unívoco, porque es el signo natural, que tiene una relación de causa-efecto con su significado, y no se puede equivocar; el símbolo, que es equívoco, porque depende de la cultura, y, por ejemplo, el lenguaje es distinto según cada entorno cultural; y el ícono, que es el signo analógico, pues es en parte natural, en cuanto requiere de semejanza con su significado, y en parte cultural, pues es interpretado con

8 O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, pp. 85-86.

diferencias según la cultura en la que se lo toma.[9] Asimismo, el ícono se divide en tres: la imagen, que nunca es completamente unívoca, aunque tiende a la univocidad, el diagrama, que sería el más propiamente analógico, y la metáfora, que nunca es equívoca, aunque se inclina hacia la equivocidad. También aquí vemos la oscilación de la analogía o iconicidad entre la metonimia y la metáfora, pues la imagen es metonímica, en el otro polo se coloca la metáfora, y el diagrama va en medio. Por eso hemos dicho que sería el más analógico. Esta idea de la iconicidad enriquece la analogicidad.

De esta manera la analogía se nos presenta como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, salvándose de sus deficiencias y aprovechando sus ventajas, y que abarca tanto la metonimia como la metáfora, teniendo la posibilidad de oscilar entre una y otra. Esto le da una notable versatilidad, pero también seriedad.

La hermenéutica analógica

Una hermenéutica vertebrada a través del concepto de la analogía evita los inconvenientes que tendría una hermenéutica unívoca y una equívoca. La hermenéutica unívoca se excede en su exi-

9 Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

gencia de rigor en la interpretación, pretende llegar a una interpretación clara y definitiva, completamente adecuada. La hermenéutica equívoca se excede en la apertura, en el relativismo o falta de objetividad en la interpretación. En cambio, una hermenéutica analógica no se queda en la estrechez de la univocidad; es abierta, pero con límite; no cae en la deriva de la equivocidad, o no es una equivocidad excesiva, sino una equivocidad con límite (y univocidad con límite, también).[10]

Una hermenéutica unívoca sólo da lugar a una única interpretación como válida, siendo todas las demás inválidas. En cambio, una hermenéutica equívoca da lugar a prácticamente todas las interpretaciones como válidas. Una hermenéutica analógica supera el absolutismo de la unívoca, y el relativismo de la equívoca. Permite varias interpretaciones como válidas, pero ordenadas y, de preferencia, observando cierta jerarquía.

Además, una hermenéutica analógica aprovecha los dos modos principales de la analogía, la de atribución y la de proporcionalidad. La de proporcionalidad reúne y aglutina, conecta y aproxima, crea cierta igualdad (proporcional) entre los análogos. La de atribución jerarquiza e introduce grados, tiene un analogado principal y varios analogados secundarios. De esta manera, aplicada a la interpretación, la analogía de proporcio-

10 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss.

nalidad, en la hermenéutica analógica, nos permite mediar y acercar diferentes interpretaciones de un texto, que tengan semejanzas entre sí. En cambio, aplicada a la interpretación, la analogía de atribución, en la hermenéutica analógica, nos permite aceptar varias interpretaciones como válidas, pero guardando un orden jerárquico, según el grado de aproximación a la verdad textual. Llegará a un punto en el que las interpretaciones ya dejen de ser válidas y comiencen a ser inapropiadas.

También, una hermenéutica analógica aprovecha que la analogía tiene un polo metonímico y otro metafórico, lo cual permite interpretar textos científicos y textos literarios. Preservar el sentido literal y el sentido alegórico, predominando el último. Además, según se dijo, para Ch. S. Peirce, la analogía es iconicidad, la cual se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso podemos ver las interpretaciones como imágenes, diagramas o metáforas del texto, en una gradación de lo más ajustado a lo más libre de la comprensión del mismo.

Encontramos allí la misma polarización entre la metonimia, que tira a la univocidad, pero sólo tendencialmente, y la metáfora, que se inclina a la equivocidad, pero sin ser nunca de ella. Son sólo cercanías. Y así, hay una cara metonímica y otra cara metafórica en la analogía, lo cual permite que una hermenéutica analógica tenga un extremo metonímico y otro metafórico, permitiendo oscilar entre ambos según lo requiera el texto.

A veces será más científico, pidiendo una interpretación de tipo más metonímico, y a veces será más literario, pidiendo una interpretación de tipo más metafórico.

Es una hermenéutica que sirve de mediación, que ejerce de mediadora. Lo hace entre extremos, como los de la univocidad y la equivocidad, los de la metonimia y la metáfora. Pero también lo hace con los contrarios, con los opuestos. Sólo que no encuentra propiamente una síntesis o reconciliación plena, sino una dialéctica inconclusa, que más bien vive de la tensión, que hace que los contrarios convivan o coexistan, y se ayuden mutuamente, que trabajen para fomentarse, para enriquecerse. En esta colaboración y cooperación podrán encontrar la fórmula que necesitan, a saber, afanarse la una por la otra, y, en lugar de destruirse, ayudarse mutuamente a seguir adelante.

En efecto, la hermenéutica analógica tiene, gracias a la noción de analogía, un aspecto dialéctico. La analogía tiene una dialéctica detrás de ella, o que la acompaña. No es una dialéctica como la hegeliana, que llega a una síntesis, asunción y superación de los opuestos, sino una dialéctica que no concluye, que no lleva a los opuestos a una síntesis perfectamente conciliadora. Tiene una conciliación frágil y hasta trágica.

No es como la dialéctica de Hegel, sino como la de Heráclito, Empédocles, Cusa, Bruno, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Es decir, Heráclito plantea la coexistencia de los opuestos, como el fuego y el leño, el arco y la lira; y no hay reconci-

liación. Los opuestos viven de su propio conflicto, en la tensión conservan sus propiedades antitéticas, y de su propia lucha va surgiendo su mutua colaboración. Acaban por trabajar el uno para el otro. Así, para Heráclito, el fuego vive del leño y, si se acaba el leño, se acaba el fuego; la armonía surge de la oposición del arco y la lira, etc. En el caso de Nietzsche, que tanto invoca a Heráclito y a Empédocles, se muestra esta dialéctica inconclusa y de conflicto. Así, Apolo y Dioniso, según Nietzsche, tienen que ser reconciliados; pues, a pesar de que son hermanos, viven en disenso, en oposición. Pero no hay síntesis posible entre ellos, de ambos no surge una superación (por más que se haya pensado que es Sócrates músico, en *El origen de la tragedia*). Nietzsche llegó a pensar en un Jano bifronte, con la cara de Dioniso, por una parte, y la de Apolo, por la otra.[11] Algo parecido ocurre con Freud. Opuestos como el ello y el superyó, dentro del aparato psíquico, atosigan al yo con sus demandas y sus prohibiciones. No hay una síntesis, pero sí una negociación, con una especie de acuerdo o pacto (de no agresión); eso evita la angustia y la mera pugna sin sentido.

Esta dialéctica, además, tiene un sentido trágico. Pero no de una tragedia absoluta, unívoca, sino equilibrada y moderada, analógica, y con ello se plantea una posibilidad de vivir la crisis y aprovecharla para avanzar, para que haya dinamismo

11 L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004, p. 604.

y movimiento. Es una tragedia mediada, normal, la que pertenece a la vida misma.

La analogía es la dialéctica entre los extremos opuestos de la univocidad y la equivocidad. La analogía consiste no en la síntesis de una y otra, sino en la concordancia de ambas; tal es el tercer término en esta dialéctica. También tienen un rasgo trágico, pues la univocidad es el destino fatal e inapelable, mientras que la equivocidad quiere ser la libertad omnímoda (que es inexistente); pero la libertad ganada por el héroe es analógica, es lo que cabe humanamente entre el azar y la necesidad. Así, entre la ciega univocidad y la vacía equivocidad, la analogía es una conquista del hombre. Hay que luchar por ella.

Ya que la iconicidad está muy asociada a la analogía, se puede hablar de una hermenéutica analógico-icónica. El ícono es un signo que, según Peirce, se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso el ícono (o la iconicidad) nos hace ver que hay un polo metafórico y otro metonímico, que es el de la imagen, y otro intermedio entre ambos. Eso permite que la interpretación oscile entre la metáfora y la metonimia, según lo requiera el texto por su contexto. A veces necesitará que la interpretación sea más literal, o metonímica (esto es, tendiente a la literalidad) y otras veces una interpretación metafórica, o alegórica (esto es, tendiente a un sentido simbólico). Asimismo, permite que las interpretaciones sean a veces imágenes de los textos (cuando se pueda), o diagramas de los mismos o, en último caso, metáforas suyas.

En la historia de la hermenéutica se ha dado la lucha entre los que privilegian demasiado el sentido literal de los textos y los que lo hacen con el sentido alegórico de los mismos. El sentido literal es unívoco, de modo que los que lo procuran promueven una hermenéutica univocista. El sentido alegórico tiene el peligro de equivocidad, de falta de límites; por eso quienes lo desean en realidad están apoyando una hermenéutica equivocista. En cambio, una hermenéutica analógica trata de conservarse en el medio, en la mediación; no pretende una interpretación literal del texto, pero tampoco se lanza a una interpretación puramente alegórica; se esfuerza por hacer una interpretación abierta pero seria.

Con esto tendremos, para la actualidad, una hermenéutica que no se quede en el precepto incumplible de una comprensión unívoca y definitiva de un texto, pero que tampoco se abandone a la comprensión equívoca e interminable del mismo, porque es acabar con la interpretación misma. Nos queda el camino analogista, de una hermenéutica analógica, la cual nos podrá asegurar un terreno más fructífero. Sobre todo, uno que no deseche la ontología, que es la que la ayuda a tener límites.

Hacia una racionalidad analógica

Hemos comenzado con una hermenéutica analógica, pero el concepto de la analogía puede ren-

dirnos hasta lograr una racionalidad analógica. Es lo que necesitamos en la filosofía actual, tan falta de equilibrio proporcional, pues todo se nos va a los extremos: univocismo en la filosofía analítica de corte positivista lógico y equivocismo en la filosofía posmoderna, que propicia un relativismo extremo. Necesitamos un analogismo, que nos haga evitar el racionalismo pretencioso e incumplible, así como el relativismo excesivo que lleva al escepticismo. Una postura intermedia, con la seriedad hacia la que tiende lo unívoco y la apertura que desea lo equívoco, pero con el equilibrio de lo analógico. Acerca de la racionalidad analógica, han escrito varios autores. Refiero entre ellos a Luis Eduardo Primero Rivas quien a su vez cita a Greta Rivara (en un libro coordinado por Paulina Rivero). Véase su volumen *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2010), capítulo 7: "Como nadie escucha hay que estar repitiendo", p. 125 y ss.

Esto nos dará un realismo analógico también, el cual se reflejará en la epistemología y en la ontología. En la epistemología, evitando el "realismo científico", pretencioso e ingenuo, que es el de los positivismos, y también evitando el "relativismo nihilista", constructor de escepticismo, que es el de los posmodernismos; y nos dará un realismo no ingenuo, sino crítico, pero también abierto a la creatividad y la imaginación. En el campo de la ontología, nos dará un mapa de la realidad no exhaustivo, pero sí suficiente, para manejarnos

en el mundo, principalmente con nuestra razón práctica, con la *phrónesis*.

En estos tiempos, el pensamiento posmoderno está de salida; los discípulos de los grandes posmodernos están separándose de sus maestros, cansados ya de tanta ambigüedad y dispersión. Se presenta una nueva corriente filosófica, la del "nuevo realismo", con exponentes como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Queintin Meillassoux, Graham Harman y otros. Pero sigue vigente el peligro de que se retorne al realismo unívoco de la modernidad cientificista, o al realismo equívoco de la posmodernidad relativista; hace falta un realismo analógico, el cual ya forma parte de esa vertiente del "nuevo realismo" y así la ha reconocido Ferraris, que la incluye como una parte de ese movimiento. Nos dice: "El Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó 'Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo'".[12] Inclusive, más allá de la ontología, se busca la recuperación de la metafísica, por ejemplo gracias a los trabajos de Jean Grondin, uno de los hermeneutas más prestigiados.[13]

Se trata, pues, de usar el concepto de analogía para el bien del pensamiento filosófico. Ya se nota un cansancio de los dos polos extremos, del univo-

12 M. Ferraris, "Realismo por venir", en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016, p. 66, nota 82.

13 Como una referencia que puede ser aprovechada, recuerdo

cismo y el equivocismo. Hace falta encontrar una salida a ese impasse que ha empantanado la discusión y la investigación en la filosofía actual.

Sobre todo se necesita el analogismo para la filosofía latinoamericana, ya que ella se ha caracterizado por buscar la integración de lo teórico y lo práctico, de la razón y la emoción, de la justicia y la paz. Una filosofía analógica es la que podemos ofrecer al mundo, y es la que ha estado presente en nuestras tierras, desde Bartolomé de las Casas, pasando por Octavio Paz, hasta Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

Quede, por ahora, solamente señalada esta racionalidad analógica que buscamos, la cual será detallada un poco más en un capítulo posterior.

Conclusión

Después de haber considerado la hermenéutica, y en seguida de ella la analogía, llegamos a una hermenéutica analógica, que se beneficia de varias características de la analogicidad o iconicidad. Conjunta extremos y aun opuestos, acerca la univocidad y la equivocidad, sin caer en sus inconvenientes, sino sacando lo mejor de cada una. Reduce la dicotomía entre la metonimia y la metáfora, y oscila entre ellas, enriqueciendo el

que, en un libro publicado con Luis Eduardo Primero Rivas del año 2012, en uno de los capítulos escritos por mí, el cuarto, lo denominé "Hacia un realismo analógico". Cfr. *Perfil de la nueva epistemología*, Ediciones CAPUB, México, 2012.

texto con perspectivas de una y de otra. Abre el abanico de las interpretaciones, sin hundirse en una interpretación que no termina. Se trata de enriquecer la interpretación, de hacerla más fina y adecuada, más comprensiva y explicativa. Pero sin renunciar a cierta verdad y objetividad, que no será la pretenciosa del univocismo ni la derrotada del equivocismo, sino equilibrada y situada, como es propio del analogismo.

Ahora que estamos atorados (y ya llevamos tiempo así, y ya se siente el cansancio) entre el univocismo de los positivismos y el equivocismo de los posmodernismos, se necesita una salida a un campo diferente, en el que el diálogo filosófico pueda prosperar. Esto lo podremos hacer con una hermenéutica analógica así, que sea mediadora entre esos dos extremos y que ayude a rebasarlos y encontrar una manera diferente de interpretar y de hacer filosofía. Es preciso dinamizar la actividad filosófica, pues ya ha durado mucho en el impasse, y no puede seguir así, hay que buscar terrenos más promisorios.

Capítulo 2: Hermenéutica analógica y epistemología

Introducción

En lo que sigue me interesará explorar algunos temas relativos a la investigación científica. Lo haré desde la hermenéutica, porque me interesa más la investigación en humanidades o ciencias humanas. Y ocuparé una hermenéutica analógica, porque es la versión de la hermenéutica que me parece la más adecuada. La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, y esto es lo que más hacemos en ese tipo de disciplinas.

Ya que la investigación se realiza para recabar conocimiento, comenzaré con algunas nociones de la teoría del conocimiento o epistemología, para llegar a algunas ideas sobre el método científico. Y luego aplicaré esto a la hermenéutica, concretamente a una hermenéutica analógica, que pienso como ayuda y acompañante de la investigación en ciencias humanas o humanidades.

La investigación como producción de conocimiento

La investigación es un proceso cognoscitivo, en el

que se busca alguna verdad. Por eso es necesario, para entenderla, poseer los lineamientos principales de la teoría del conocimiento o epistemología.[1] El conocimiento es un proceso que llega a un acto de comprensión y de ahí pasa al enjuiciamiento y después a la argumentación probatoria.

En efecto, un proceso cognoscitivo consta de actos que comienzan con el interés en un problema. Es lo que Aristóteles llamaba la admiración, que nos impulsa a conocer algo. Se dirige la atención hacia un objeto, con una intención de conocerlo.[2]

Se comienza por la experiencia, es decir, por el conocimiento sensible. De ahí obtenemos los datos sensoriales de algún fenómeno que llama nuestra atención porque nos interesa.

Después pasamos los datos sensibles a la imaginación, que nos da un cuadro de ellos más elaborado. Y luego vamos a la intelección o simple aprehensión, que es, sin embargo, ya una abstracción a partir de lo sensible, para hacerlo inteligible. Así formamos el concepto, que se expresa en términos y se explicita en la definición.

Luego viene el juicio, pues la definición no es propiamente juicio, ya que puede entenderse sin afirmar ni negar, sino solamente declarar lo que es una cosa. En cambio, en el juicio se afirma o se niega, lo cual es pasar de la sola esencia de una

1 R. Blanché, *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973, pp. 15 ss. También puede consultarse mi libro *Crítica o teoría del conocimiento*, Publicar al Sur, 2020.

2 M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica,* San Luis Potosí: UASLP, 2011, pp. 27 ss.

cosa a su existencia y al modo de ser de ella. Al nivel de los conceptos captamos las esencias de las cosas, como cuando los expreso en sus términos; por ejemplo, "Sócrates", "virtuoso", "maligno", expresan conceptos que todavía no se aseveran en forma de juicio, hasta que éste se enuncia en la mente, o se expresa mediante la proposición o enunciado.

En el juicio se da una mayor comprensión de la cosa, y, además, se dice algo acerca de ella. Ahora bien, el juicio puede ser categórico o hipotético. El categórico simplemente afirma o niega. El hipotético lo hace de manera condicionada. Si esto, entonces lo otro.

Por lo general, en la investigación, después de obtener los datos empíricos del fenómeno, y después de abstraer a partir de ellos conceptos que nos llevan a su comprensión, formulamos una hipótesis. Un juicio condicional, que es lo que trataremos de probar o des-condicionar, esto es, volverlo un juicio categórico.

Es la comprobación de la hipótesis –o, de acuerdo con Peirce, abducción–, que suele tener la forma del *modus ponens*, o del *modus tollens*, en el caso de Popper. El *modus ponens* trata de comprobar, diciendo que si esto, entonces lo otro, y tiene que probar que se da esto, para que resulte, como conclusión, lo otro, y así queda comprobado. Es decir, mediante la afirmación del antecedente se afirma el consecuente. En el *modus tollens*, decimos que si esto, entonces lo otro; pero no se da lo otro, luego tampoco esto. Es decir, se niega el

consecuente y con ello se niega el antecedente. Y eso es disprobar, porque Popper pensaba que se hacían hipótesis o conjeturas, y se le aplicaban refutaciones, para ver si las resistía. Lo llama método deductivo de contrastar, porque suplía a la inducción, por una hipótesis o conjetura, de la que se deducían enunciados más particulares que se pudieran contrastar empíricamente, para ser falsados o refutados.[3]

El método más usual es el de la contrastación empírica, como lo llamó Mario Bunge, a saber, el del *modus ponens*, en el que se prueba el antecedente y con ello queda probado el consecuente. Se prueba en la experiencia, por eso se trata de comprobación empírica.[4]

Es el método hipotético-deductivo, pues se plantea una hipótesis, luego se deducen de ella enunciados más concretos o particulares, que se puedan contrastar empíricamente, o comprobar por la experiencia. Con ello se prueba la hipótesis que se sostenía y se investigaba, y queda como tesis demostrada.

De hecho, éste es el silogismo hipotético. Es el más usual en la ciencia actual. El silogismo categórico, que era el tradicional, sirve más bien para demostrar, no tanto para descubrir, como el hipotético.

3 K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973, p. 30.

4 M. Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Barcelona: Ariel, 1972 (2a. ed.), pp. 717 ss.

Por eso Peirce hablaba de tres razonamientos o argumentos: abducción, inducción y deducción. La abducción es el lanzamiento de hipótesis.

Luego se prueban por inducción. Y después se reafirman por deducción de algunas consecuencias de la hipótesis.[5]

Es el método de las ciencias naturales y culturales, a diferencia del de las ciencias formales. Tiene que ver con la abducción o retroducción, es decir, se basa en hipótesis y contrastación de las mismas.[6]

En efecto, el método es lógica aplicada. No se puede confundir la lógica con el método. La lógica enseña a jugar, y el método a hacer buenas jugadas.[7]

Algunas veces la investigación es para sostener algo afirmativamente, a veces es para negar algo, es decir, objetar algo. Y a veces involucra las dos partes. Era lo que los escolásticos llamaban la *pars construens* y la *pars destruens* de un texto, es decir, la parte constructiva, en la que se llegaba a afirmar algo, y la parte destructiva, en la que se negaba lo que otros afirmaban. Son los dos aspectos de la investigación. A veces se da uno de ellos, y a veces van juntos.

5 Ch. S. Peirce, "La naturaleza del significado", en *Obra filosófica reunida*, México: FCE, 2012, t. II, p. 283.

6 I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid: Rialp, 1968 (5a. ed.), pp. 187 ss.

7 J. Hintikka, "The Role of Logic in Argumentation", en *The Monist*, 72/1 (1989), pp. 3-24.

La investigación como aporética

Pero lo más propio de la investigación, según algunos, es el planteamiento de preguntas o problemas y su solución. El problema, pregunta o duda es en griego la *aporía*. Se necesita una parte aporética en la investigación, es decir, un arte de formular preguntas. Para ello nos servirá en análisis del proceso del conocimiento, de sus estructuras y dinamismo.[8]

Nos da la captación del método heurístico, por el que se asignan nombres y propiedades a una incógnita, que será respondida por la intelección. Es el análisis de la intelección en acto. A partir de un fenómeno o dato planteamos una pregunta. En efecto, la pregunta es el principio del conocer. Su génesis es aprehensión del singular por la facultad sensible. Abstracción intelectiva, por el entendimiento. Desarrollo por la investigación, hasta el acto de comprensión y producción del concepto. Son simultáneos en el tiempo, pero distintos en cuanto a la naturaleza, el primero es causa del segundo.

Como hemos dicho, se llega a una definición y luego a un juicio. La definición da el conocimiento de la idea de una cosa. El juicio da el conocimiento de la cosa misma. En el proceso de solución de un problema hay un momento de la intelección, en el que se entiende el por qué en función del problema, es decir, no una solución abstracta,

8 J. E. Pérez Valera, *El método cognoscitivo en Bernard Lonergan*, México: Universidad Iberoamericana, 1989, pp. 1 ss.

sino dirigida al problema. Tiene estos elementos. Hay una tensión persistente en la investigación. La inquietud provocó una pregunta, es el deseo de saber el por qué, la razón, la causa, la explicación.

A eso accede una conjetura o hipótesis. Es una ocurrencia súbita y espontánea de la intelección. Es una iluminación instantánea, casi independiente de supuestos anteriores, casi una creación. Es diferente de haber memorizado otras soluciones.

Esa intelección depende mucho de la atención y, sobre todo, de haber planteado bien la pregunta. Una buena pregunta es la mitad de la solución. Aristóteles daba gran importancia al planteamiento adecuado de los problemas o aporías.

La intelección es un oscilar entre lo concreto y lo abstracto. Concretos son el dato y el problema; abstracta es la generalización, pues la ciencia requiere de lo universal.

La intelección llega a hacer un hábito en nosotros. Es decir, pertenece al aprendizaje y al progreso del conocimiento. Se basa en la repetición de actos de conocimiento y, sobre todo, en su estructuración orgánica. Es decir, se hace parte de nuestra persona. Es lo que es un hábito intelectual. No es un agregado de intelecciones dispersas, sino una relación viva de las mismas.

La definición y la contrastación

Es efecto de la intelección.[9] Responde a cuatro tipos de preguntas. 1) ¿Existe X? 2) ¿Qué es X? 3)

9 *Ibid.*, pp. 37 ss.

¿X es Y? 4) ¿Por qué X es Y? Las preguntas 1 y 3 son verificativas, tienen una respuesta empírica; las 2 y 4 son explicativas, requieren razonamiento.

La definición responde a la pregunta 2, ¿Qué es X? Se basa en una intuición que capta la causa o razón en los datos sensibles. Capta la posibilidad de la esencia al captar la forma de la cosa y su proporción a la materia. Es una conceptualización. Es la causa formal de la cosa, que responde a 2, y la referencia de la forma a la materia, lo cual responde a 4. Se basa en la intelección de la ratio.

Su proceso consiste en una intelección de los datos sensibles. Se encuentra en ellos ciertas relaciones de necesidad que presenta la imaginación, y que la inteligencia va como la ratio universal en lo particular. Requiere de la investigación, que consiste en percibir los datos sensibles, intervención de la memoria, y repetición de la experiencia hasta la formación del universal.

Luego viene la formulación de la definición, que es expresar los conceptos mediante términos. Y es que la pregunta en orden a la intelección supone el conocimiento de las palabras, términos o nombres. Por eso hay una definición nominal, que nos dice la etimología de la palabra o la forma en que es usada en el lenguaje ordinario. También hay una definición real o explicativa, que es la forma o ratio que la inteligencia descubre en los datos. Da razón de ellos.

Después viene el desarrollo de la intelección, que busca las relaciones con otras, para llegar a la

comprobación y la explicación. Es el proceso que dimos de la comprobación.

A base de las definiciones se establecen juicios. El que nos toca es el juicio condicional, es decir, la hipótesis o conjetura. Para descondicionarla o comprobarla, por los métodos que hemos dicho.

El procedimiento en la hermenéutica

A muchos seguidores de Gadamer no les gusta que se hable de método en la hermenéutica, a pesar de que ese autor escribió un voluminoso libro con el título de *Verdad y método*.[10] Seguramente se oponía al endiosamiento del método, que hacían los positivistas lógicos del Círculo de Viena, uno de los cuales, Carnap, criticaba duramente a Heidegger. Por eso Gadamer retoma la idea de verdad de su maestro Heidegger, como *desocultamiento* o *desencubrimiento*. Sin embargo, su idea de la verdad no está reñida con la aristotélica de correspondencia con la realidad.[11] En todo caso, podemos hablar de un método de la hermenéutica en sentido amplio, como el proceso interpretativo.

En la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, se habla de un texto, el cual tiene un autor y un lector o intérprete. El

10 H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 31 ss.

11 J. Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401-418.

problema surge cuando la intencionalidad del autor no coincide con la del lector, sino que éste interpreta algo que no quiso decir aquél.

En el proceso hermenéutico también se comienza con una pregunta interpretativa. A ella se trata de responder con una hipótesis interpretativa, la cual se va probando por la argumentación.

Para ejemplificar, podemos suponer que nos enfrentamos con algo que hemos tipificado como texto. Un primer paso es buscar su contexto, al menos lo indispensable. En la contextualización se trata de conocer o adivinar la intencionalidad del autor. Esto exige conocer su identidad, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales o culturales y lo que lo movió a escribirlo. También exige saber a quién o quiénes se dirige. Lo que el autor quiso decir constituye el contenido del texto, y es lo que él quiere que interpreten sus destinatarios. Sin embargo, cuando es recibido por los receptores de su discurso, o por otros que no son los receptores originales, puede no entenderse lo mismo que decía en un momento preciso. Por eso, ya que uno de los protagonistas es el autor y otro el lector, mientras mayor conocimiento se tenga de éste y de aquél será mejor la interpretación. El conocimiento del autor se da por la historia, según diversas modalidades (crítica textual, historia de su tradición, etcétera), y el conocimiento de uno mismo como lector, por la reflexión que nos hace conocer las condiciones de nuestra interpretación (de la propia psique, de la sociología y de la propia tradición, en contraste con las del autor, y del

momento histórico-cultural en el que nos encontramos situados). Este asunto de la auto-interpretación lo plantee como “hermenéutica de sí”, en el libro escrito juntamente con Luis Eduardo Primero Rivas *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* (2003), capítulo dos: “Antropología filosófica y educación”.

Efectivamente, como hemos dicho, en el acto de interpretación, de *hermeneusis*, se reúnen las siguientes tres cosas: un *texto* (que es vehículo de un significado o de mensaje) emitido por un *autor* y recibido por un *lector* o intérprete. A pesar de que algunos hablan de varios elementos (según Roman Jakobson: el hablante, el oyente, el mensaje, el código, el contacto y el contexto),[12] aquí me reduciré al hablante o autor, el oyente o lector o intérprete, y el mensaje o texto, suponiendo dado de antemano el código, y suponiendo que precisamente la interpretación se da por el contacto y consiste en colocar el texto en su contexto.

El autor es el que imprime un mensaje en el texto y además le da a su mensaje una intencionalidad. Asimismo, el intérprete ha de disponer de un código para poder descifrar el texto, que es con el que éste ha sido codificado y ahora, con ese código, tiene que ser decodificado. Tal código es el lenguaje con el que se escribió el texto y que el intérprete tiene que poseer para leerlo o incluso traducirlo.

12 En P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995, pp. 29 ss.

El texto, entonces, posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad. Pero, en una situación normal, el texto posee el doble aspecto de sentido y referencia, según la terminología de Frege.[13] Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, al que conduce. Algunas veces el texto tendrá sólo sentido y carecerá de referencia real o normal, y la tendrá únicamente ficticia o especial.

El texto tiene, pues, un destinatario: el lector, que no siempre es el hermeneuta, ya que fue emitido para un público determinado. Y el texto puede ser escrito, hablado, actuado, etc. Es todo aquello que puede ser interpretado.

En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextuar el texto al que nos hemos enfrentado. Es un acto complejo que involucra varios actos. Lo primero que surge, ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa cuya respuesta interpretativa es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se ha de comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.

La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio pros-

13 G. Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.), pp. 49 ss.

pectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de des-condicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento de abducción, como decía Peirce, o de conjetura y refutación, como decía Popper, o, si se quiere, hipotético-deductivo. Hacen llegar a la conclusión, que será la tesis o hipótesis ya inferida y probada.[14]

El intérprete pone en juego un proceso que comienza con la pregunta interpretativa frente al texto; sigue con el juicio interpretativo, que suele ser primero hipotético y luego categórico, y pasa de hipotético a categórico mediante una argumentación que sigue una inferencia hipotético-deductiva, o retroductiva, o abductiva. A veces tiene que ser una argumentación más amplia y elaborada, incluso con elementos retóricos. En todo caso, la argumentación interpretativa sirve para convencer a los otros miembros de la comunidad o tradición hermenéutica acerca de la interpretación que se ha hecho.

Estos pasos del proceso interpretativo están dados a grandes rasgos. Nos basta con esto. Y lo más importante es constituir el hábito interpretativo o virtud hermenéutica. Como toda activi-

14 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 40 ss.

dad humana, se puede hacer del acto interpretativo un hábito, una virtud. Gadamer ha señalado la semejanza de la interpretación o acto hermenéutico con el de la *phrónesis* o prudencia.[15] Esto ha de cultivarse con el ejercicio y buenos modelos o paradigmas de interpretación. La virtud por excelencia del hermeneuta es la sutileza, para encontrar el significado y para aplicarlo a la situación actual del individuo. Precisamente la sutileza interpretativa o hermenéutica consiste en captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete.

Y tiene que formarse el hábito de la buena interpretación, ir adquiriendo con el estudio y la práctica esa virtud, sobre todo teniendo buenos modelos o paradigmas de intérpretes. No para quedarse allí. Eso únicamente le dará la incoación del hábito. Tendrá que esforzarse por avanzar en él, incluso superar a sus maestros, rebasar su propia tradición.[16]

La investigación y la hermenéutica analógica

Dije que la interpretación parte de un texto, que supone un autor y se dirige a un lector. Pues bien, si se privilegia demasiado al autor, se tiene una interpretación objetivista, una hermenéutica

15 H. G. Gadamer, *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme, 1994, p. 317.

16 El mismo, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ed. cit., pp. 344 ss.

unívoca. Si se privilegia demasiado al lector, se tiene una interpretación subjetivista, una hermenéutica equívoca. Y si se trata de respetar el derecho del autor a que se capte su intencionalidad, sabiendo, además, que siempre se va a meter la intencionalidad del lector, se tiene una hermenéutica analógica, que trata de equilibrar proporcionalmente las dos intencionalidades. Hay que esforzarse por captar lo mejor posible lo que el autor quiso decir, pero con la conciencia o advertencia de que el lector va a poner de su cosecha.[17]

Recientemente se ha dado una hermenéutica unívoca en los que defienden a ultranza el sentido literal, y una hermenéutica equívoca en los que se niegan que se pueda llegar al sentido literal y se tienden a un sentido alegórico, demasiado alejado del anterior. Literalistas han sido los filósofos positivistas, y alegoristas han sido los filósofos románticos. Ahora, los positivistas lógicos y los posmodernos.

El ala positivista de la filosofía analítica ha defendido el sentido literal demasiado exacto. Filósofos posmodernos han negado el sentido literal y han defendido sólo el alegórico. Pero se puede llegar a una mediación, y decir que se puede llegar suficientemente al sentido literal, sin que se pretenda agotarlo en toda su cabalidad, dependiendo

17 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss.

de la dificultad de los textos.[18] Es una postura moderada, y la puedo aceptar como analógica.

Una hermenéutica analógica puede ser muy útil en la investigación en las humanidades o ciencias humanas. En efecto, en ellas la interpretación es el trabajo principal. Se trata de interpretar textos, principalmente de los clásicos de la disciplina. En filosofía, en literatura, en la historia, en el derecho, la psicología, la pedagogía, etc., se efectúa la interpretación de textos. Y en ellas se da la polarización entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca. La primera se vio cuando el positivismo lógico trató de que las ciencias humanas imitaran a las ciencias naturales, y adoptaran el modelo de la fisicomatemática. Por supuesto que con estruendoso fracaso. Pero luego la balanza se inclinó al lado contrario, el de una hermenéutica equívoca, con los posmodernismos, que llevaron a un relativismo muy extremo. En cambio, una hermenéutica analógica es la más adecuada, porque trata de hacer un equilibrio proporcional entre el rigor y la apertura. Trata de imitar a las ciencias naturales en su búsqueda de exactitud, pero con la expansión que es propia de las ciencias culturales.

En la investigación interpretativa, que hace uso de la hermenéutica, se requiere el vaivén entre la metonimia y la metáfora (son la analogía de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica, respectivamente). Se trata

18 M. Dascal, "Una crítica reciente al significado literal", en *Crítica*, vol. XIII, núm. 53 (1986), pp. 33-55.

de la analogía, son las dos caras suyas, y, por lo tanto, los dos polos de alcance de una hermenéutica analógica. Con su lado metonímico tenderá a la univocidad, esto es, a la exactitud y al rigor, y con su lado metafórico tenderá a la equivocidad, sin caerse nunca en ella, pero será capaz de la apertura conveniente a las ciencias humanas, que no pueden pretender la exactitud de las ciencias naturales.

Una hermenéutica analógica será adecuada compañera de las humanidades, porque trata de colocarse en la mediación, en ese terreno medio en el que se da la virtud de la sutileza, y en el punto en el que confluyen el espíritu de geometría y el espíritu de fineza, como los llamaba Pascal.[19] Es decir, en la confluencia de la univocidad y de la equivocidad, en donde se entrecruzan, para adoptar sus beneficios y evitar sus inconvenientes. De este modo habrá una síntesis enriquecedora.

Además, la hermenéutica analógica puede ser de ayuda para la interdisciplina, ya que en la colaboración de varias ciencias o disciplinas se requiere una que sea la orientadora. No la que impone su criterio a las demás, sino la que las organiza y coordina para abordar el objeto de estudio hacia el cual confluyen. En efecto, una interdisciplina unívoca será impositiva y dura, por parte de una de las ciencias, precisamente la más dura o rigurosa. Una interdisciplina equívo-

19 B. Pascal, “Del espíritu geométrico y del arte de persuadir”, trad. M. Beuchot, en *Tetraktys* (UIA, Depto. de Matemáticas), n. 3 (1987), pp. 9-19.

ca será demasiado permisiva, hasta anárquica y caótica. Y una interdisciplina analógica será ordenada y abierta a la vez.[20]

Como se ve, la hermenéutica analógica puede ser de ayuda en varias áreas de la ciencia. Sobre todo, una cientificidad analógica se está imponiendo cada vez más, conforme se van reconociendo los alcances y las limitaciones del terreno científico. Sirve para ubicarnos en lo que podemos lograr y lo que tenemos que aceptar como la complejidad del mundo.

Conclusión

La investigación científica es capital en la cultura. Aquí hemos tratado específicamente de la investigación en humanidades. Para ellas se ha dado como instrumento conceptual (si no es que como método) la interpretación, peculio de la hermenéutica. Pero, ya que esta disciplina interpretativa ha estado distendida entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca, se ha propuesto una que sea intermedia, es decir, analógica, para que sirva de acompañante a estas ciencias que no pueden alcanzar el rigor de las naturales, pero que tampoco deben hundirse en la ambigüedad que las rodea como un peligro. Lo mejor es una mediación, un territorio intermedio, que sea más fértil y productivo.

20 M. Beuchot, "La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas", en *Franciscanum* (Bogotá), vol. LIII, n. 155, ene.-jun. 2011, pp. 127-144.

Capítulo 3:
Una racionalidad analógica

Introducción

En lo que sigue trataré de esbozar los rasgos principales de una racionalidad analógica. Es algo que me parece que se necesita en la filosofía de hoy. Hemos pasado demasiado tiempo entrampados entre una que es unívoca, la de la modernidad, y otra que es equívoca, la de la posmodernidad. Si esta segunda puso en crisis y casi desbancó a la primera, ahora ella misma está dando muestras de agotamiento, a tal punto que ya se considera de salida. Se necesitan nuevas opciones, y una de ellas puede ser esta racionalidad analógica a la que me refiero, según espero que se vea enseguida.

Comenzaré hablando de algunas búsquedas de esta racionalidad, para pasar después a señalar algunos de sus constitutivos, en especial su vinculación con el símbolo y la metáfora, elementos analógicos que permiten dar a la razón una vinculación con los sentimientos y la emoción. Y concluiré relacionando esto con una razón latinoamericana o iberoamericana, propia de nuestros países, incluso con perfiles poscoloniales o del

Sur, atendiendo lo dicho por Luis Eduardo Primero Rivas en “La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial”, en el volumen *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, Napoleón Conde Gaxiola, Compilador, Editorial Torres Asociados, México, 2019, ps. 55-70.

La búsqueda de una racionalidad analógica

Es necesario buscar aspectos nuevos de la razón, y por eso busco una racionalidad analógica. Ya he hablado bastante de una hermenéutica analógica; pero no debo quedarme en ella, hay que avanzar hasta plantear una racionalidad de ese tipo. En 2014, mi amigo Enrique Dussel —otro filósofo de la analogía— me decía que teníamos que proponer una racionalidad analógica. Sin embargo, ya hacía mucho, desde finales de la década de los 90, otro amigo, Luis Villoro, me lo había dicho: “No te quedes en una hermenéutica analógica. Plantea toda una racionalidad analógica”. Le contesté que apenas estaba tratando de articular una hermenéutica así, y que todavía no podía llegar a eso que me pedía. Que me faltaba aliento.

Pero después llegué a plantearla. Por ejemplo, en mi libro *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*.[1] Es una razón que se beneficia de las virtudes de la analogía: está entre la

1 Morelia: Editorial Jitanjáfora, 2002, pp. 203 ss.

pretensión de univocidad y la derrota equivocista. Tiene, así, un carácter dialéctico. Reúne los opuestos y les sirve de mediación. Precisamente por hallarse en medio de ellos. Está en el medio y funge como mediadora.

Un ejemplo de esto lo encontramos en un volumen compilado por Virgilio Melchiorre, intitulado *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, de 1989. Esta nueva racionalidad es la analógica, aunque se la llama con diferentes nombres. De modo que ya ha habido búsquedas semejantes. En efecto, Melchiorre dice en la Introducción: "El objetivo contenido en la mayor parte de nuestro volumen va, al contrario, en el sentido de una revaloración del saber analógico; un saber que permanece en sí mismo finito y limitado, pero no por ello privado de valencias cognoscitivas".[2] Se habla de un saber analógico, haciendo alusión a toda la tradición analogista; pero es una racionalidad de este tipo, que se apoya en la noción de la analogía, y que es muy rica.

Este autor marca la diferencia entre la dialéctica y la analogía. La primera niega la negación, para sacar una síntesis, mientras que la segunda hace algo diferente: "el pensamiento analógico, en vez de eso, vive de una *ratio* muy compleja y, mientras afirma, ni supera ni calla la negación o la diferencia: las re-comprende y las unifica, pero al mismo tiempo conserva su inconmensurabili-

2 V. Melchiorre, "Presentazione" a su libro colectivo *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, Genova: Marietti, 1989, p. 9.

dad".[3] Es decir, mantiene diferentes los opuestos, pero los unifica lo más posible, sin que lleguen a fusionarse en una síntesis. Aquí ya se habla de un pensamiento analógico, con una *ratio* o razón, es decir, se apunta a una racionalidad analógica. Y hasta hay una aproximación a una hermenéutica analógica, pues este mismo autor agrega: "la analogía es en sí misma siempre inconclusa y puede desplegarse sólo en un saber de tipo hermenéutico, pero el camino de la hermenéutica es precisamente vía de verdad sólo donde sepa tenerse bien pagada en la medida de una referencia absoluta".[4] Esto significa que la racionalidad se ha usado para aquello que es sólo aproximativo, que se resiste a la exactitud completa, aunque se refiere siempre a algo absoluto.

El propio Melchiorre nos habla de un intelecto analógico, que es con el que captamos el ser. Se adecua a la multivocidad de éste, a su polisemia. Tal es el sentido del concepto de analogía. "Si en el plano ontológico analogía quiere decir unidad de lo idéntico y lo diverso, en el plano lógico y expresivo, analogía quiere decir unidad del decir y del no decir, del afirmar y del negar, donde el negar es, sin embargo, sólo un modo de reenviar a otro".[5] Aquí se muestra, ya, el carácter dialéctico —o, por lo menos, conflictivo— de la analogía, pues dice sin decir y afirma negando. Afirma negando, o niega afirmando, lo cual es decir sin decir. Es lo

3 *Ibidem*.
4 *Ibid*., p. 11.
5 *Ibid*., p. 16.

que buscaba Derrida, en seguimiento de Freud: la denegación, el no decir al decir. Y es lo que, por virtud de la analogía, hacemos con la realidad. Sin embargo, lo hacemos para afirmarla, para decirla de alguna manera, y no quedarnos solamente mostrándola, señalándola, como quería Wittgenstein.

No solamente el ser tiene que ser dicho y afirmado de esta manera tambaleante, sino que sus mismas propiedades trascendentales, "indicados en la tradición clásica, lo Uno, lo Verdadero y lo Bueno, una vez referidos propiamente al Ser, deben, sin embargo, siempre conjugarse negativamente, en una indeterminabilidad que es también misterio y silencio".[6] Es lo que ya señalaba Marcel, al hablar del misterio en lugar del problema, del misterio del ser.

Así, la analogía reclama su carácter múltiple, que no es, empero, mera ambigüedad, sino una cierta síntesis inconclusa, una cierta dialéctica abierta. Conjunta la explicación científica y el saber poético. Dice Melchiorre: "Hablé de la reflexión analógica como de la síntesis de dos opuestos movimientos intencionales, el uno determinante y el otro indeterminante".[7] De manera clara, el que da la determinación es el movimiento científico y el que da la indeterminación es el poético. Ambos aspectos conviven en el pensamiento analógico.

Nuestro autor añade que la lógica analógica es la lógica de la transgresión, como la que se da en

6 *Ibid*., p. 17.
7 *Ibidem*.

el símbolo; pero, aun cuando implica una transgresión, sigue siendo lógica, es decir, implica un orden, una *ratio*. "El *aná* de *analogía* indica una dirección hacia lo alto y, al mismo tiempo, un reforzamiento del *légein*. Podemos aquí de nuevo hablar de una lógica de la transgresión: lectura que traspasa en la determinación del ente o sobredeterminación que se dirige a la ultimidad constitutiva del ser y de sus conexiones".[8] Contiene una semántica de la oposición, esto es, un lenguaje que dice las oposiciones tratando de conjugarlas en un aserto negativo que procede *per via eminentiae* (por vía de eminencia o de superación).

Es, de alguna manera, lo que hace el discurso poético. "El lenguaje de la poesía no elude ciertamente la antítesis y es frecuentemente dialéctico en sí mismo, pero también en este contraponer es a un tiempo sobre todo presencia de la unidad: presencia dada no tanto por reflexión o en idea, sino en cierto modo transparente en el juego mismo de las diferencias".[9] Vuelve a aparecer el carácter dialéctico de la analogía, aquí, en la poesía.

Esta racionalidad analógica se muestra, pues, dentro de su dialéctica, como abarcando la ciencia y la poesía, la filosofía y el arte, con lo cual puede rendir opimos frutos en el conocimiento.

Está en la línea de otras búsquedas, todas apuntando a una razón más abierta, pero que no deje de ser rigurosa y exigente. Abandonado ya el univocismo de la modernidad, sólo nos falta supe-

8 *Ibid*., p. 19.
9 *Ibid*., p. 20.

rar el equivocismo de la posmodernidad, y eso podremos hacerlo con una racionalidad analógica, la cual nos dará apertura, pero con seriedad.

Lo que esta racionalidad analógica intenta es desbancar tanto la pretensión univocista como el naufragio equivocista, y tenderse a una razón analogista, que de la unívoca recoge la tendencia a la exactitud y de la equívoca, la apertura, pero sin la exageración que estas cualidades encuentran en aquellas racionalidades. De la analogía, aprovecha tanto su modalidad de proporcionalidad como su modalidad de atribución. La analogía de proporcionalidad, que es aglutinante, permite conmensurar diversas tesis filosóficas, y la analogía de atribución, que es jerárquica, ayuda a disponer las tesis de manera que unas sean más principales que otras, en un cierto orden. Además, la analogía de proporcionalidad tiene dos modalidades: una propia y otra impropia o metafórica, lo cual nos capacita para utilizar la metonimia y la metáfora como formas de nuestro discurso, de modo que se abarque lo científico y lo poético, en una racionalidad que acoge esos dos polos, y les dé prioridad según lo exija el contexto en el que se reflexione.

Tal es la racionalidad analógica a la que en varios ámbitos aspiramos. Es rigurosa y abierta a la vez; conecta el intelecto y el afecto; y hace que la teoría se pruebe en la práctica. Es algo que nos puede hacer salir del ya cansino impasse entre el univocismo positivista y el equivocismo posmodernista, que ya dan muestras de ir de salida.

Una racionalidad analógico-simbólica

La racionalidad analógica, de la que he venido hablando, se conecta estrechamente con el símbolo. Por eso puede hablarse, legítimamente, de una racionalidad analógico-simbólica. Porque hace un uso importante del símbolo, ese signo que es el más rico, ya que contiene un elemento emotivo o afectivo muy fuerte. Conjunta el intelecto y el sentimiento.[10]

Y es que una enseñanza de la hermenéutica es que la racionalidad es contextuada. Se da en el seno de una comunidad de hablantes, una comunidad epistémica, o una tradición, o cultura. Pero es posible trascender los límites del contexto, de la tradición o de la cultura (aunque se piense que no lo es). Una manera de hacerlo es mediante el diálogo. Otra que veo como necesaria es mediante una amestización analógica. Es decir, hacerse mestizo de la otra cultura y tradición. Algo más por lo que puede hacerse es por el compartir símbolos. El símbolo es lo que más une, lo que más vincula, lo que más hace compartir. Compartir los símbolos, para compartir universales.

En mi estudio del símbolo he seguido muy de cerca a Paul Ricœur. Él muestra un proyecto continuo de acceso a este signo tan importante, en el que va de la eidética a la poiética. Asume el fracaso del sujeto cartesiano, representado en la fenomenología husserliana. Pero Husserl quiso pasar

10 M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo,* México: Herder, 2014 (2a. ed.), pp. 145 ss.

por lo menos del yo al otro, y lo hizo por la analogía, con la idea del otro yo, del *alter ego*. Eso lo retoma Ricœur en la eidética fenomenológica de la que parte en su estudio del símbolo. Con ella aborda las condiciones del yo que no es diáfano ni autoposeído. Analiza lo no querido, lo no comprendido, en *Lo voluntario y lo involuntario*. Después asume el símbolo en *Finitud y culpabilidad*, donde examina los mitos, que son símbolos. Luego pasa a *Freud, una interpretación de la cultura*, donde habla del símbolo en el proceso onírico. A continuación, lo relaciona con la metáfora, a la que dedica un extenso estudio: *La metáfora viva*. Vuelve al símbolo en *Del texto a la acción*. Pero su discurso queda marcado por la metaforicidad, incluso por la narratividad, que es por donde sigue en *Tiempo y narración* y en *Sí mismo como otro*. Usando la filosofía reflexiva de Jean Nabert, el sí mismo se pone como otro; no es una intuición encerrada en el yo, sino abierta al otro. La conciencia se da con la condición de salir de sí mismo, a su opuesto. Pero la filosofía reflexiva va más allá de la eidética fenomenológica. Implica el deseo, el deseo de un hacer; por eso lo lleva a una poiética, en la cual se construye algo, una obra. Y esto lo conduce a la hermenéutica, pues una de las vías de acceso, no cerradas, es el símbolo. Y es que la verdad del símbolo es el compromiso del hombre. Hay una responsabilidad. Se compromete el juicio ante la verdad.[11]

11 P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1997, pp. 13-84.

Inclusive, la identidad personal adquiere otras dimensiones: se va a la identidad narrativa. El yo no se conoce, se reconoce. De manera fichteana, se pone en sus obras y se reconoce en el compromiso de su sentido, en lo cual se da la comprensión del sentido. Es, si se quiere, algo arqueológico (como la genealogía de Nietzsche y la arqueología de Foucault). Aquí el sentido y la referencia no equivalen a lo que dicen Frege ni Wittgenstein, sino que, siguiendo a Nabert, tienen mucho de donación. En efecto, el mundo es dado al hombre, y el hombre sólo capta la referencia cuando se dona al mundo, cuando lo obedece, lo respeta y se compromete con él. Esto tiene un lado antropológico y hasta ético. La referencia es donación, donación mutua. El sentido, además, requiere sentimiento y no sólo razón.

De esta manera, se llega al sentimiento. La reflexión hace volver al sentimiento, en última instancia. La identidad última se reconoce, según Ricœur, como sentimiento. Incluso se conjuntan razón y sentimiento. Aquí razonar es simbolizar: ser razonable es ser simbolizante. La labor primordial de la razón es la simbolización. Pero el símbolo no sólo hay que describirlo, hay que vivirlo, producirlo y re-producirlo. Por eso no basta la *eidética*, y se pasa a una *poiética*. Y eso implica pasar a la hermenéutica. Pues un símbolo hay que interpretarlo. Como se ve, en esta racionalidad analógica, y gracias al símbolo, se conectan el intelecto y el sentimiento.

Por otro lado, el símbolo es un evento ontológico; por eso la hermenéutica abre a una ontología, a una nueva, pues da un nuevo sentido del ser. Pero el símbolo no es el ser, sino que es un ser; hasta se puede decir que el ser es un símbolo. En efecto, el ser contiene simbolicidad, para el hombre. El ser no se da, para el hombre, en pura onticidad, ni siquiera en pura ontologicidad, siempre tiene necesidad de la mediación humana, que es la simbolicidad, es lo que los románticos buscaban para humanizar la naturaleza y para que la naturaleza naturalizara al hombre. Y es precisamente la analogía lo que haría análogos a la naturaleza y al hombre, para poder concordarse, armonizarse, encontrarse.

Veo que ocurre aquí algo curioso. Gadamer dice que sigue a Heidegger hasta el punto en que éste renuncia a la metafísica, y dice que sólo quedan otras formas de conocer el ser, como la poesía. La poesía es la que nos hace conocer el ser. Pero Gadamer aclara que aquí es donde se aparta de su maestro, pues él sí cree que se puede hacer metafísica, incluso con la poesía.[12] Yo recojo eso, pero difiero de Gadamer en que creo que la metafísica se hace no tanto *en* la poesía, sino *desde* la poesía. Como una recuperación reflexiva y abstracta del contenido concreto y directo o inmediato de la poesía y de otros símbolos.

12 H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 33-34.

Esto ya lo veía Ricœur. También lo sigo a él hasta donde ve el símbolo como aquello que da que pensar. En tanto el símbolo es, da, es una donación, y ofrece qué pensar, es punto de partida de la filosofía. El filosofar surge a partir de esa donación de sentido inicial que es el símbolo, que está inmersa en él, y se despliega para encontrar contenidos filosóficos (antropológicos, éticos y ontológicos) en el símbolo mismo. Pero me aparto de él en cuanto a su recurso a la metáfora para interpretarlo. Llega a un modelo metafórico de la interpretación. Pero me parece que eso es reductivo, reduccionista. Es lo que le lleva a la narratividad extrema de sus últimos trabajos, por ejemplo, en *Sí mismo como otro*, donde ya habla de la *atestation*, del testimonio como fundamento. Yo prefiero ver la ontología como surgiendo desde la narratividad, pues veo la narratividad como indicadora de *acontecimientos significativos*, como señaladora de *realidades* y *símbolos*, esto es, como conduciendo a una parte ontológica y a otra hermenéutica. Si no, nos quedamos en el aire. Por eso busco un modelo hermenéutico más amplio que el de la metáfora. Y eso me conduce a uno más abarcador, que es el de la analogía.[13] En efecto, la metáfora es sólo una de las formas de la analogía. La otra forma es la metonimia, que es la que nos hace pasar de los efectos a las causas, esto es, a explicar, y de la parte al todo, esto es, a universa-

13 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss.

lizar. Del fragmento a la composición. La metonimia parece ser la parte de la racionalidad, precisamente, científica. Y la metáfora es la parte de la racionalidad poética, que la complementa. Así, la ciencia y la poesía surgen de dos figuras retóricas de discurso: la metonimia y la metáfora. Las cuales algunos han querido ver emparentadas con los dos procesos más básicos del hombre, incluso inconscientes, que son la condensación y el desplazamiento, como se ve en la confección de los sueños. Esto es lo que Jakobson retoma de Freud.

Lo cierto es que metáfora y metonimia se necesitan como aspectos para interpretar el símbolo. No basta la pura metáfora, como quería Ricœur; pero tampoco puede bastar la metonimia, quedaría sin el sentido. Así, el símbolo puede aludir, con su metaforicidad, al sentimiento, al afecto, y con su metonimicidad, al intelecto, al concepto. Con ello se puede disfrutar del pensar, como quien degusta un poema; pero también puede explicar y universalizar, como quien busca fundamentos y alcances. Esto hace que el símbolo no se trate de interpretar sólo por su lado alegórico, ni sólo por su lado literal. Si se buscara el solo lado alegórico, todo sería movedizo, caótico; si se buscara el solo lado literal, como los positivistas con los mitos (Lévi-Bruhl, etc.), todo sería frío y vacío. Hay que conjuntar las dos cosas: el sentido literal y el sentido alegórico, para que el símbolo subsista. Y creo que, aun cuando Ricœur vio esto en *La metáfora viva*, se quedó corto, en la sola metaforicidad, que ciertamente conjunta y distiende una verdad lite-

ral y una metafórica, pero que le falta algo más para poder ser modelo de interpretación.

Por eso la analogía, que abarca metáfora y metonimia. Por eso un modelo analógico, y no sólo metafórico, de la interpretación, de la hermenéutica. Que también es un modelo de racionalidad, un modelo analógico de la racionalidad, o una racionalidad analógica. Con una razón que no se quede en lo unívoco ni que se caiga en lo equívoco, sino que, así como la analogía incluye proporción, y las proporciones conectan con las razones, razones y proporciones, abre a una racionalidad que cumple con su carácter de *logos*, pero que sea un *aná-logos*, una razón proporcional, limitada y abierta a la vez, o delimitadora e integradora al mismo tiempo.[14]

Hay que notar, también, que el símbolo no es totalmente luminoso, tiene su parte oscura. Podemos decir que posee, como Jano bifronte, un lado bueno, de ícono, y un lado malo, de ídolo. Su aspecto icónico nos remite a aquello que significa, con una mediación extraordinaria; en cambio, su aspecto idólico, nos retiene en él, nos hace adorarlo, idolatrarlo, nos detiene y no nos hace llegar a su significado, el cual es lo que se intenta.[15] Por eso hay que potenciar la parte de ícono que tiene el símbolo, y tapar la de ídolo.

14 L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998, pp. 44 ss.

15 M. Beuchot, *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Puebla: BUAP – Eds. del Lirio, 2013 (2a. ed.), pp. 21 ss.

Una racionalidad en contexto latinoamericano

Tanto en España como en América Latina, al menos en México, se ha buscado que la filosofía abarque no solamente la razón, sino también la emoción, el sentimiento. Así lo hizo el gran Unamuno; a partir de él, Ortega y Gasset; en seguida, Xavier Zubiri; y, asimismo, María Zambrano. En México, José Vasconcelos, para la raza cósmica; Antonio Caso, para su filosofía como economía y caridad; Samuel Ramos, para un nuevo humanismo; y Graciela Hierro, para una ética abarcadora. Nuevas voces han surgido; por ejemplo, en España, Adela Cortina y Jesús Conill, con su idea de una razón cordial; en México, Guillermo Hurtado, con una razón que sea post-analítica. A mí me parece que en todos esos movimientos se está buscando esa razón analógica a la que he aludido, y que yo estoy buscando. Es decir, se trata de filosofía iberoamericana, y es algo que nos corresponde.

Algo que muestra la necesidad de esta racionalidad analógica es el agotamiento de la posmodernidad, con su relativismo excesivo, que ya está dando paso a un nuevo realismo, al que podemos colaborar desde nuestros ámbitos iberoamericanos.

El movimiento del Nuevo Realismo fue desatado por mi amigo Maurizio Ferraris, en franca oposición a su maestro Gianni Vattimo, puntal de la filosofía posmoderna, y dando testimonio de que

Jacques Derrida, con quien colaboró Ferraris los últimos años de la vida del posmoderno francés, llegó a dar un giro hacia el realismo, abandonando el relativismo que tuvo al principio. Esto se ve en un libro de entrevistas que le hizo Ferraris a Derrida, en el cual declara que fue malentendido.[16]

Ferraris ha propiciado el movimiento del Nuevo Realismo, al que se han sumado varios filósofos, la mayoría de ellos bastante jóvenes y brillantes. Ferraris ha proclamado la vuelta al realismo, al que ha ido dando diversos matices o cadencias. Uno de los filósofos jóvenes que lo han seguido es Markus Gabriel, alemán, el cual revitaliza la ontología y la epistemología de campos de sentido. Ferraris me presentó a este profesor en el Congreso Nacional de Filosofía en Morelia, Michoacán, el año de 2014. Otro ha sido Quentin Meillassoux, quien habla de un contingentismo de la necesidad o de la necesidad de la contingencia, es decir, que todo sea contingente. Y otro más ha sido Graham Harman, etcétera.

En 2014, después de haber estado en el congreso de Morelia, Ferraris participó en un coloquio que hicimos en la UNAM, en la Ciudad de México. Pidió que al coloquio se le pusiera como título "La nueva hermenéutica para el nuevo realismo", pues pensaba que la hermenéutica analógica era la mejor acompañante de esa corriente que él representaba. En su conferencia inaugural

16 J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 135-136.

comentó que él estaba lanzando un nuevo realismo, pero que desde hacía varios años yo hablaba de un nuevo realismo, al que apellidaba como analógico. Y es verdad, ese realismo analógico lo he seguido cultivando y ahora desarrollando con un joven filósofo argentino, José Luis Jerez, de la Universidad de Flores, en Neuquén. El propio Ferraris ha dicho: "Desde entonces el debate no se ha interrumpido, ni en Italia ni en el exterior, sumando contribuciones que abarcan, además de varios tomos de compilaciones, numerosos escritos míos sobre el tema, un libro de Markus Gabriel y uno de Mauricio Beuchot y José Luis Jerez".[17] Jerez y yo estamos desarrollando ese realismo analógico, que ha sido ubicado dentro del movimiento del Nuevo Realismo.[18]

Este nuevo realismo también ha sido propiciado, en nuestro país, por el grupo de Mario Teodoro Ramírez, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia. De modo que somos algunos de los latinoamericanos implicados en este esfuerzo. Por lo pronto, este realismo analógico, y esta racionalidad analógica, de manera clara, pertenecen a la filosofía nuestra, son un filosofema suyo.

Además, esa racionalidad analógica ha recorrido la historia de la filosofía mexicana, como he

17 M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2014, p. 8.

18 M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

tratado de mostrarlo en un libro mío.[19] Desde el pensamiento indígena, pasando por el escolástico novohispano, hasta llegar a pensadores muy actuales, como Octavio Paz y Alejandro Rossi, han usado la analogía, por eso hay indicios de una racionalidad en esa línea, que yo solamente he tratado de explicitar. También otros que he mencionado, como el argentino Juan Carlos Scannone y el argentino-mexicano Enrique Dussel. Igualmente, el filósofo español-colombiano Germán Marquínez Argote.[20] Es la filosofía latinoamericana, o iberoamericana, dando sus frutos y aportando a la universal.

Tal vez se podría decir que, en el fondo, la razón latinoamericana es analógica, ya que se concibe como alternativa, más allá de la unívoca de la modernidad, sobre todo del positivismo, y de la equívoca de la posmodernidad, sobre todo la de algunos que la han hecho sumamente relativista. Por eso ya se quiere salir de ese movimiento circular, que se cierra en sí mismo, y encontrar campos más promisorios, contenidos en un poscolonialismo analógico, como sugirió Luis Eduardo Primero Rivas en su capítulo citado.

19 M. Beuchot, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012.

20 M. Beuchot - G. Marquínez Argote, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, Bogotá: Ed. El Búho, 2005.

Conclusión

Hemos recorrido el trayecto hacia una racionalidad analógica, una diferente de las del camino trillado, pero que tiene antecedentes en la historia del pensamiento filosófico. Es algo que puede ayudar y hasta renovar a la filosofía de nuestro tiempo, ya cansada de batallar entre las mentalidades unívocas y equívocas, que ya han dado de sí, y requieren ser sustituidas por otras más halagüeñas y fecundas.

Capítulo 4:
Hermenéutica analógica y antropología filosófica

Introducción

El símbolo es el signo humano, el que más nos caracteriza, pues es en el que depositamos el afecto. Un tema en el que tiene mucha cabida la simbolicidad es la antropología filosófica o filosofía del hombre, y a ella pertenece el estudio de la persona, ya que podemos decir que esa rama de la filosofía no es otra cosa que una ontología del ser personal. Además, no en balde el ser humano, como ha dicho Cassirer, es el animal simbólico.[1] Por eso conviene entrar a ver cómo se coloca el símbolo en esta rama tan importante de la filosofía, que es nada menos que la que nos habla de la esencia de lo humano, de ese ser que tiene por natural ser artificial, hacer artificio, técnica y ciencia, cultura. Aquí es donde se presenta más el símbolo, que es tan propio del hombre, y hay que tomarlo en cuenta a la hora de hablar de la naturaleza humana. No nos puede faltar en este empeño, y tiene que darnos luz en este camino, en este proceso.

1 E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México: FCE, 1987 (12a. reimpr.), p. 49.

Por eso, en estas páginas intentaré aplicar la hermenéutica analógica al problema del ser humano, esto es, a la antropología filosófica o filosofía del hombre. Comenzaré tratando de centrar el tema del ser humano, que tiene múltiples aristas, tratando de señalar sólo algunas. Luego veré al hombre como un análogo intencional, esto es, como alguien que se caracteriza por su intencionalidad, pero, sobre todo, por una intencionalidad proporcional, esto es, analógica, que abarca múltiples cosas, lo cual fue lo que los antiguos quisieron representar con el hombre como *microcosmos*, reflejo y espejo del *macrocosmos* o cosmos mayor; esto también equivalía a ver al hombre como análogo del universo, como su ícono o compendio.

Después de ello pasaré al hombre como metafórico-metonímico, es decir, con una polarización metonímica, por la que hace ciencia, y con otra polarización metafórica, que le sirve para hacer poesía. Además, metáfora y metonimia son las dos caras de la analogía. Asimismo, aquí se encuentra el resorte que hace al hombre buscar la belleza, como supo verlo Gadamer y lo veremos nosotros, y es también lo que dispara su racionalidad, la racionalidad abierta, como la llamaba Popper. Y, así, distendido entre la poesía y la ciencia, el hombre se me presenta como una especie de alquimista, por lo que terminaré explorando esta comparación o analogía del hombre y el filósofo alquímico o hermético que interpretaba la realidad para transformarla, para transubstanciarla. De esta manera, el hombre se nos presenta como

algo hermético y análogo, como un hermeneuta analógico de la realidad.

El eterno tema del hombre

Para aplicar la hermenéutica analógica al ser humano, recordemos que la hermenéutica, en sí misma, es la disciplina de la interpretación de textos; luego añadamos la noción de analogía, que es un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad; para, finalmente, unirlas en forma de una hermenéutica analógica, esto es, una hermenéutica que pretende superar la cerrazón de la univocidad pero sin caer en la excesiva apertura de la equivocidad.[2] Para entender esto resulta ilustrativo hacer una comparación entre las hermenéuticas actuales, algunas de las cuales son unívocas y otras equívocas; las primeras, por pretenciosamente cientificistas, las segundas, por irredentas relativistas, de modo que se ve la oportunidad y actualidad de una hermenéutica analógica, que busca un equilibrio proporcional entre ambas (no como un término medio equidistante de una y otra, lo cual sería tibieza, sino un término medio dinámico, que se esfuerza por aprovechar las ventajas de cada una de esas dos posturas y evitar sus inconvenientes, que siempre son sus excesos).

2 Pueden verse mis trabajos *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.) y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.).

Llegamos, entonces, a la antropología filosófica o filosofía del hombre. Desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, se ve al hombre como un animal analógico. Es una idea que se añade a las —bastante recientes— de Cassirer, quien ve al hombre como animal simbólico, y de Luis Cencillo, quien lo ve como animal hermenéutico. Al decir que el hombre es un animal analógico, uno se coloca al lado de Aristóteles, que ve al hombre como animal lógico, o dotado de razón-palabra, *logos*; pero hay que ir más allá y añadir que es un animal de razón multívoca o plurívoca, más proporcional, analógica, un *ana-logos*. Y es que, si tomamos al hombre como animal simbólico, encontramos que el símbolo es analógico: sólo se puede conocer por analogía y, dado que tiene que interpretarse, ha de serlo por una hermenéutica analógica.

Además, el símbolo tiene dos caras, una de ícono y otra de ídolo, según lo cual, lo icónico es su cara buena, amable, mientras que su cara idólica o idolátrica es la cara mala, perversa, que confunde y pierde, extravía.[3] Por eso hay que supeditar la simbolicidad del hombre a una interpretación regida por la analogía. Sobre todo, es la analogía la que me hace descubrir al otro hombre como mi prójimo y mi semejante. El otro es mi análogo.

Por lo mismo, la analogía nos hace encontrar la identidad en la diferencia, y la diferencia sin perder toda identidad, como en el caso de las

3 M. Beuchot, *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Ed. Caparrós, 1999, pp. 65 ss.

muchas culturas. Esto se basa en que el hombre mismo es un compuesto analógico, proporcional. Es decir, a fuer de análogo, tiene algo de natural y algo de cultural; no es ni pura natura ni pura cultura. Así, puede respetar las diferencias culturales de los otros, de los distintos, pero también, al mismo tiempo, encontrar lo común, lo que nos reúne en la idéntica naturaleza humana que todos compartimos. Dentro de la identidad, la diferencia y, a pesar de la diferencia, la identidad.

Esto nos hace ver la conexión de la naturaleza humana con el derecho, de manera analógica. Ya algunos autores han hablado de un iusnaturalismo analógico y de la vigencia que éste puede tener para fundamentar los derechos humanos.[4] Además, ya que la justicia es proporción, el derecho mismo es analógico en su esencia, esto es, en su causalidad formal y, por lo mismo, en su causalidad eficiente y, sobre todo, en su causalidad final, en su intencionalidad o teleología.

Esto nos mueve a captar la naturaleza humana como algo vivo, no unívoco, pero tampoco como algo huidizo, resbaladizo, equívoco. Es algo analógico, dinámico; pero con la suficiente fijeza como para darnos luz acerca de la ética o filosofía moral que conviene al hombre, y para asegurar un fundamento suficiente a los derechos humanos, que son tan importantes.

4 J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001; y J. Buganza, "Naturalismo y positivismo en los derechos humanos", en *Fragmentos filosóficos*, Córdoba, México: Verbum Mentis, 2004, pp. 116-120.

El hombre como análogo intencional

Además, de una concepción analógica del hombre, como microcosmos, se desprende la idea del hombre como ser intencional.[5] La analogía es la tensión entre la identidad y la diferencia, predominando esta última. Por tanto, hay una tensión o tendencia hacia lo mismo y lo otro, con predominio de esta última intencionalidad. De ahí que el hombre, al ser análogo, tiende en parte a sí mismo y en parte hacia los otros, predominando lo último. Por eso su intencionalidad está dirigida en parte hacia sí mismo y sobre todo hacia los otros, los demás. De modo que, si su intencionalidad hacia sí mismo predomina, se da el narcisismo, que es la enfermedad; y, si su intencionalidad hacia los demás predomina, se da el altruismo y la salud.

Y esto es sumamente terapéutico, porque, mientras más se proyecta el hombre hacia fuera, hacia sus semejantes, más se perfecciona, en el sentido de que llena y cumple mejor sus posibilidades, sus potencialidades. Como diría Kierkegaard, abre a lo posible, nos planta frente a la posibilidad, y nos relaciona con otros "yoes" que están en busca de esa realización de posibilidades. Este carácter intencional del hombre, que fue visto por Aristóteles y los medievales, y sumamente recalcado por Brentano, fue recibido y asimilado por dos discípulos suyos, geniales, que fue-

5 Es lo que trato de exponer en mi libro *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 2003.

ron Freud y Husserl. Freud plasmó ese carácter intencional del hombre en lo pulsional, en forma de pulsión (*Trieb*), que tiene como destino un objeto, que cumple y colma esa intencionalidad, y que se da principalmente hacia las personas. Y, en el caso de Husserl, es el encuentro con el *alter ego*, con el análogo o semejante.

Como en la analogía predomina la diferencia por encima de la identidad, lo cual es condición de la semejanza, según nuestra experiencia humana, en la intencionalidad humana ha de predominar la inclinación hacia los demás, hacia la alteridad, por encima de la proyección hacia uno mismo. Según Freud, eso saca del narcisismo, el cual es la enfermedad. Según Husserl, eso lanza hacia el análogo, hacia el otro, hacia el prójimo, que es el semejante, más diferente que idéntico a nosotros, y es la diferencia que hay que respetar y aceptar. Según nuestros términos, sacamos la intencionalidad del univocismo, que es el que nos centra en nosotros mismos, en el narcisismo, pero también evitamos el equivocismo en la intencionalidad, que la disgrega hacia los otros y la pierde. Una intencionalidad analógica significa un amor a sí mismo proporcional, un equilibrado amor propio que implica un mayor amor a los demás.

El hombre como metafórico-metonímico

En esta parte se intenta señalar que los límites humanos (las situaciones límite, como las llama-

ba Jaspers),[6] a saber, la muerte, la enfermedad, la vejez, la soledad, etc., nos sirven de factor metonímico, y completan nuestro lado metafórico (el de la alegría, el goce). 1) Por una parte, le dan conciencia de la referencia, además del sentido. Es decir, le hacen tocar los referentes, que son los que se cubren de sentido, y son los que menos se quiere aceptar, a causa del gusto por el solo sentido y su búsqueda. Esto es algo sumamente hermenéutico, que resulta de las investigaciones de Gadamer y Ricœur.[7] 2) Por otra parte, le dan al hombre una sensibilidad que le falta, a saber, aquella que necesita para ver que, dentro de esos límites, puede gozar, puede buscar y ejercer el sentido. Éste se nos presenta como la intencionalidad hacia los demás, el disfrute de nuestras relaciones con ellos, nuestra oblatividad hacia ellos, una especie de personalismo del otro hombre, como lo llamaría Lévinas.[8] De esta manera confluyen y se juntan en la vida humana el lado metafórico y el lado metonímico, y se armonizan entre sí.

El aspecto metonímico del hombre es el que lo inclina a la realidad, a la literalidad, a la prosa (como dice Jakobson), sobre todo a la prosa de la

6 K. Jaspers, *La filosofía*, México: FCE, 1974 (6a. reimpr.), p. 17.

7 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 83 ss.; P. Ricœur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, pp. 332 ss.

8 E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.), pp. 40 ss.

vida, a lo prosaico. El aspecto metafórico del hombre es algo que lo inclina a la fantasía, al sentimiento, al ideal. Si la metonimia opera por contigüidad, ella da al hombre el sentido de la asociación, de lo que tiene coherencia lógica, racional. En cambio, la metáfora, ya que opera por semejanza, da al hombre el sentido de la comparación, de la proporción, de la analogía (no en balde una clase muy importante de las metáforas es la de las metáforas por analogía, desde Aristóteles). El lado metonímico del hombre lo inclina a una hermenéutica unívoca, y el lado metafórico, a una hermenéutica equívoca; pero, de la tensión que entre una y otra crean, resulta una hermenéutica analógica.

La fuerza de la analogía es que logra abrazar lo metonímico y lo metafórico, y los modula según el contexto. A veces se necesitará más lo uno, a veces más lo otro. Como un gradiente, la hermenéutica analógica oscilará más hacia el polo metonímico o hacia el polo metafórico, según convenga al texto en su contexto. A veces el contexto del texto hace que se tenga que leer más en sentido metonímico y a veces más en sentido metafórico. La contigüidad de la metonimia hace que se vaya más a lo literal, a la prosa, a lo científico, y la similitud de la metáfora hace que se vaya más a lo alegórico o simbólico, a la poesía. Pero ésa es la ductilidad que da la hermenéutica analógica a nuestra lectura.

El hombre y la belleza

Una relación muy importante del hombre es con la belleza; y, para abordarla, hay que conjugar dos aspectos complejos: la hermenéutica y la estética. Lo haré a través de la paradigmática figura de Gadamer. Este pensador supo ser atento a la estética, al arte. Sus trabajos sobre poetas lo atestiguan. Pero también su magna obra *Verdad y método*. Allí hay algo que me impresionó mucho y es que relacionó lo estético con lo ontológico.[9] Hace una ontología de la obra de arte. Es algo muy brillante, es como usar la estética para rescatar la ontología, ahora que se tiende a negar la ontología en aras de la estética. Procedimiento muy inteligente y, como se decía antes, prueba muy elegante (por lo sencilla y directa) de la ontología, por aquello mismo (la estética) en aras de lo cual se la ha querido sacrificar. Es, por decirlo así, una demostración estética de lo ontológico.

Para hacer esto, hay que ser atentos al problema ontológico de nuestro tiempo, es decir, a la necesidad que padecemos de volver los ojos a la ontología, ahora que a muchos les disgusta hacerlo, pero también ya va creciendo el número de los que lo hacen de buen grado (Vattimo, Trías, Conill...). De hecho, y gracias al propio Gadamer, la hermenéutica ha sido relacionada con la estética de muchas formas, y cada vez es más usada

9 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 143 ss.

para estudiar diversos fenómenos artísticos y para interpretarlos como textos.[10]

Gadamer se centra en la noción de juego, capital para el fenómeno estético, para la obra de arte. El hermeneuta alemán, en un tiempo demasiado cientificista, recuperó el concepto de juego, estudiado por muy pocos, entre ellos Huizinga y Fink, de los que toma algunas cosas y critica otras.

Gadamer resalta la presencia del juego en la obra de arte. Dicho carácter lúdico de la obra de arte consiste en que todo podría haber sido de otra manera. En el juego todo es provisorio, todo es conjetural, todo es, en alguna medida, contingente. Esto viene a decir que se pone de relieve lo pasajero, frágil y efímero que es el objeto artístico y, sin embargo, también lo que tiene de duradero e imperecedero cuando es obra de arte en verdad. Es, en definitiva, afrontar lo más contingente —como lo es el producto artístico— para hacer lo más necesario: la ontología.[11]

En la línea de su maestro, Heidegger, de incorporar la historia a la ontología, el tiempo al ser —precisamente como se ve en su obra *Ser y tiempo*—, Gadamer señala un punto de entrecruzamiento del tiempo y el ser, de lo histórico y lo ontológico, de lo temporal y lo eterno, que se da en la obra de arte, tan supeditada a la época, tan

10 S. J. Castro, "Estética y hermenéutica analógica", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 333-355.

11 M. Beuchot, "La búsqueda de la ontología en Gadamer", en *Intersticios* (UIC, México), 6/14-15 (2001), pp. 25-39.

dependiente de un contexto. Es como la hermenéutica, ya que la historicidad de la interpretación significa propiamente que será superada, trascendida, pero que, sin embargo, puede haber clásicos, interpretaciones que de alguna manera se eternicen. Es una forma de universalización, es una forma de detener el tiempo en el ser, de introducir el ser en el tiempo, de hacer ontología en medio de la historia, dentro de la historicidad, ya que exige ampliar nuestros horizontes de sentido, para que pueda realizarse la fusión de horizontes de artista y espectador, que son aquí reunidos por la obra como el texto une al autor y al intérprete.

Otro punto que me ha parecido importante para Gadamer es la relación de la estética con la ontología a través del símbolo. Encontramos en Gadamer la idea de la simbolicidad del arte. La obra de arte tiene un carácter simbólico, es un símbolo.[12] Aunque parece sencillo, cuesta trabajo comprender eso. Pero, a mi parecer, precisamente la simbolicidad de la obra de arte consiste en abrirnos a la captación de ese punto de intersección en el que se entrecruzan y se tocan el tiempo y el ser, lo histórico y lo ontológico, pues allí el instante se hace perdurable, se ensancha.

Es, también, como la obra de arte adquiere verdad, o, como decía ya Heidegger en *El origen de la obra de arte*, manifiesta el ser del ente, hace

12 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, ed. cit., p. 45.

brillar la forma sobre la materia o tierra.[13] Así Gadamer, en *La actualidad de lo bello*, habla de la obra de arte como símbolo de la verdad, esto es, en definitiva, como símbolo del ser.[14] Así como el símbolo es un fragmento que nos conduce al todo, la obra de arte es un fragmento del ser, que, por su fuerza expresiva intrínseca, nos conduce al ser mismo, a su totalidad inabarcable.

Por todo ello, hemos de conectar la estética con la ontología, por la mediación de la hermenéutica, para la filosofía del hombre, y de la mano de Gadamer, como un símbolo. Gadamer ha sido un símbolo, un paradigma, una *tessera hospitalis* o distintivo de hospitalidad, que nos ha hecho habitable este inhóspito paisaje en el que el tiempo y el ser se tocan, de manera sobrecogedora: en el arte.

La racionalidad abierta y sus enemigos

Además de la estética, el arte, también la ciencia, la razón, forma parte del hombre. Mas, así como Popper habló de la sociedad abierta y sus enemigos, enemigos que eran los totalitaristas y déspotas,[15] así tendríamos que hablar de la racionalidad abierta y sus enemigos, que son los

13 M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en el mismo, *Arte y poesía*, México: FCE, 1958, pp. 40-41 y 80.

14 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 84.

15 K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

positivistas, totalitaristas de la razón, unívocos sin remedio. Él —Popper— nos acostumbró a la pluralidad de la razón, a una multivocidad de la palabra "razón". Mas, para no caer en un equivocismo irreductible, hemos de refugiarnos en un analogismo de la razón, en una concepción analógica de la misma, según la cual quepan varios tipos de razón, pero dentro de un límite o una demarcación —como tanto le gustaba al propio Popper— que pueda ser trazada por la razón misma.

Poco a poco se ha ido abriendo el concepto de razón, desde un racionalismo demasiado estricto, como el que vivimos (y padecimos) en los diversos positivismos (en el siglo XX, neopositivismo, positivismo lógico, empirismo lógico, etc.), hasta una apertura tan grande, en algunos sectores de la posmodernidad, que nos encontramos en el otro extremo, y tal parece que el hombre va dejando de definirse como el animal racional.

Es cierto que se exageró lo racional, pero ahora se está por lo menos en lo razonable, en el sentido del mismo Popper y también de Perelman y otros. El giro ha sido hacia una racionalidad más tópica (dialéctica y hasta retórica), lo cual no significa una pérdida de la razón. Popper lo señaló en filosofía de la ciencia, en cuanto a la elección entre teorías rivales, pues para ello pocas veces acudimos a un procedimiento formal o formalístico, y más bien se echa mano de una deliberación muy cercana a la de la *phrónesis*, que es la misma, en Aristóteles, que

la de la retórica.[16] En teoría de la argumentación, Perelman ha señalado a la retórica, pues en ella el procedimiento es más de tipo tópico o dialéctico, ya que depende del auditorio ante el cual se argumenta. Todo esto corresponde al giro pragmático de la filosofía analítica, es decir, a un estilo más pragmático o pragmatista.

En nuestros términos, se ha abandonado una postura univocista de la razón, como lo fue la positivista. Pero en la actualidad se ha caído en una postura equivocista de la razón, de un gran relativismo, de un subjetivismo muy extremo, rayano en el escepticismo. Por eso hace falta una postura analógica o analogista de la razón, una racionalidad analógica, que evite el extremo rigorista de la racionalidad unívoca, pero sin caer en el extremo relativista de la racionalidad equivocista (que diluye la racionalidad misma). Es difícil encontrar ese punto analógico, porque (como lo dice la etimología misma) depende de la proporcionalidad, de un encontrar la proporción conveniente, según el contexto (cosa que hace la *phrónesis* o prudencia). Pero, por ello, puede hablarse de un "giro analógico" en la filosofía. El giro ontológico, que se espera, requiere primero (o, por lo menos, simultáneamente) un giro analógico.

16 A. Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000, pp. 72 ss.

El hombre-alquimista

La alquimia, es antecedente de la química, fue la práctica ancestral de transmutar los metales, pero estuvo muy vinculada con la hermenéutica, por su relación con Hermes, era un hermetismo.

Por supuesto que los alquimistas pretendían sacar metales preciosos de los menos nobles. Incluso pretendían obtener la llamada “quintaesencia”, esto es, la que se creía que era el elemento del que estaban hechos los astros. Las cuatro esencias o los cuatro elementos de nuestro mundo sublunar eran la tierra, el agua, el aire y el fuego. Por encima de ellos estaba esa quinta esencia o quinto elemento, y se podía lograr a partir de metales de acá, principalmente a partir del mercurio, que era con el que más trabajaban los alquimistas.[17] Como el dios Mercurio, de los romanos, era el Hermes de los griegos, los alquimistas solían llamarse “filósofos herméticos”, y el hermetismo consistía en su silencio y su secreto, su ocultamiento, de donde proviene el ocultismo.

El alquimista solía ser representado como un hombre maduro o viejo, para reflejar su sabiduría, como la de Hermes Trismegisto, o quizá para representar su larga búsqueda, su prolongada perseverancia combinando metales en su atanor, que era el horno alquímico, en el taller donde se encerraba. Pero me resulta más grato pensar, como lo hacía el psicoanalista Carl Gustav

17 F. Sherwood Taylor, *La alquimia y los alquimistas*, Barcelona: Ed. AHR, 1976, pp. 133 ss.

Jung,[18] que lo que en realidad transmutaba el alquimista era a sí mismo, que lo que hacía en el exterior, en su taller, solamente era un símbolo de lo que hacía en su alma, su verdadero atanor, donde transmutaba los sentimientos innobles, para obtener, después de una larga espera, el oro de la sabiduría, la quintaesencia del conocimiento.

Esto nos da una mejor imagen del hombre, más simbólica, más llena de simbolismo. El hombre es alquimista de símbolos, filtra sus símbolos, los compone; a veces los disuelve, o se le disuelven. Los macera y los destila, los mata y los resucita, o crea otros. Pero siempre está, en el taller de su mente (intelecto y sentimiento, razón y emoción), trabajando con símbolos.

Conclusión

La hermenéutica nos da una determinada visión del hombre. La hermenéutica analógica, una visión más determinada. Es una idea de hombre analógico-icónica. Él es el microcosmos, análogo e ícono del macrocosmos. Refleja en sí mismo todo lo existente. Asimismo, cada individuo humano es ícono y análogo de toda la humanidad. Desde esta perspectiva hermenéutica y analógica, se ve como un ser intencional, con varios niveles o tipos de intencionalidad. Hay una intencionalidad cognoscitiva, otra volitiva y aun puede hablarse de una intencionalidad ontológica. La primera lo abre y

18 C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1957, pp. 263 ss.

proyecta hacia el conocimiento de los objetos; la segunda, hacia el deseo o el amor a los mismos y la tercera hacia el ser en su sentido más amplio. El ser humano aspira a conocer el ser en su totalidad y a amarlo también.

En ese sentido es que se dice —como lo ha hecho toda una tradición— que el hombre se perfecciona mayormente mientras más polarizada esté su intención hacia los otros, y no tanto hacia sí mismo. Por supuesto que tiene que conocerse y amarse a sí mismo, en un sano amor propio; pero, sobre todo, tiene que conocer y amar a los demás, y ello mismo le redundará en autoconocimiento, en autognosis. Precisamente la hermenéutica es en definitiva la habilidad para conocer la intencionalidad de los otros (el significado de los hablantes, que interactúa con nuestro propio significado, a veces inmiscuido de manera empecinada). Pero tiene que aprender a buscar la intencionalidad del hablante o del autor del texto (*intentio auctoris*), a pesar de la intromisión perenne de nuestra propia intención, y a sabiendas de que siempre esta última es la que predomina. En ese ejercicio de donación se realiza dicha concepción hermenéutico-analógica del hombre.

Para un personalismo analógico-icónico, es decisivo el tema de la simbolicidad, ya en el ámbito de la antropología filosófica o filosofía del hombre, que es una ontología de la persona, y el símbolo es para ella una ontología parcial, pequeña, pero con alcances insospechados.

Capítulo 5:
Hermenéutica analógica y ética

Introducción

Después de haber hablado del conocimiento del ser humano, éste nos capacita para hablar de sus costumbres y de sus normas morales. Por eso en este capítulo me propongo extraer unas cuantas lecciones de las grandes corrientes y los grandes pensadores de la ética en la historia occidental. Atender a su historia es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira mucho a su historia, ya que diversos problemas siguen teniendo vigencia, y resulta ilustrativo atender a los modos en que fueron planteados y a las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a plantear mejor los problemas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas.

Además, trataré de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral. En esa filosofía de la historia de la ética, intentaré hacer ver que la filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas,

de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla.

La ética

La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad.[1] Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para adoptar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia.

El haber sido planteados en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de

1 B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982, pp. 24-26.

experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesario que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a esto con el presente trabajo.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está a la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), de obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricœur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética vaya basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana.[2]

2 H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

Hitos de la historia de la ética

En la ética griega vemos que en las principales doctrinas (Sócrates, Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos y neoplatónicos) es la razón o *logos* lo que conduce al fin o bien que se propone como felicidad.[3] Ese *logos* es tanto razón como proporción, mesura, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o *ana-logos*. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los extremos de las acciones, y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (*orthos logos*).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello esta reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos resulta tan aleccionadora para nuestros tiempos. Ha habido diferentes consideraciones de esto en las distintas épocas. Los griegos iniciaron esta idea e ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea

3 L. Robin, *La morale antique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, pp. 15-17.

comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos morales en la actualidad recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, que es lo que se siente que vale y que es lo que ahora se está necesitando.

También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser, o pasar de la descripción a la valoración (la falacia naturalista); pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no sólo un paso posible o válido, sino necesario: conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar. Y en esto también encontramos la analogía, pues es la sensibilidad para percibir que la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En la Edad Media vemos, en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo, y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelardo, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos. Y el equilibrio analógico

entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la primera es orientada por la segunda, y esta última es una plasmación de la razón.[4] Pero este equilibrio analógico se pierde, y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y, por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al cientificismo (precursor del empirismo).[5]

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será modera-

4 Un excelente resumen de la doctrina moral del Aquinate es É. Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Aguilar, 1944, pp. 204 ss.

5 L. Vereecke, *Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990, pp. 170 ss.

da: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes, igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

En la modernidad, se vuelve a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, en Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la eclosión en su absolutismo monárquico; pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo está representado por Montaigne, el escéptico. Y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento, y no a la razón.[6] Y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres* en dos partes: una teoría del derecho (y, correlativamente, de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual había la apariencia de dar un estatuto suficiente a cada

6 A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970, pp. 167-172.

uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley, y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo.[7]

Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio, y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aunque parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico.[8] Un intento de conciliación analógica de estos dos tipos de éticas se da en Bergson; aunque toma un sesgo distinto, y se acerca a la equivocidad.

En muchos pensadores de la ética contemporánea se nota la presencia de una ética de la virtud, la cual los hace presentarse como analógicos, ya que la virtud es proporción, y esto es la analogía. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta

7 J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966, pp. 30 ss.

8 O. Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974, pp. 61 ss.

puede hablarse de una franca recuperación. Con ello se plantean las posibilidades de un replanteamiento de una ética analógica, después de la pugna entre éticas univocistas y equivocistas. Algo de esto lo veremos en la ética más reciente.

Percibimos en los contemporáneos cómo ha habido una oscilación entre diversos extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas, y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas, y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos).[9]

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado, o al menos ha sido presionado por las críticas que se

9 M. Warnock, *Ética contemporánea*, Barcelona: Ed. Labor, 1968, pp. 31-58; W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 72 ss.; J. Sádaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid: Mondadori, 1989, pp. 9-13.

propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los *neonaturalistas wittgensteinianos*, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

Filosofía de la historia de la ética

Apliquemos la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral. En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas (demasiado rígidas y objetivistas) o equívocas (demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas) a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas, pero sin caer en el empirismo de las equívocas; y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos.

Algo que también se ha visto en la historia de la ética es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que hacemos y, por ende, lo que debemos

hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricœur, Searle, Putnam, Dussel y Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre se puede edificar esa ética que se le va a destinar.

Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes, y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar, y tener unas pocas leyes que guíen en la consecución de las virtudes.[10] Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También, hemos podido apreciar que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar, y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías, y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida, las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la

10 C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988, pp. 71 ss.; el mismo, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 103 ss.

felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra, y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética, y la importancia grande que se le debe conceder.

De hecho, la analogía o proporcionalidad, que es equilibrio y armonía, mesura y equidad, ha estado presente en todas las etapas de la historia de la ética. Es el constitutivo de la *phrónesis* o prudencia, la cual es la puerta para todas las virtudes morales o éticas. La prudencia es la virtud ética por excelencia, y es la que abre a la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, la templanza es la proporción en la satisfacción de las necesidades humanas, la fortaleza es la proporción que ayuda a preservar y a mantener esa dinámica o proceso, y la justicia es la proporción en las relaciones humanas o sociales. Es omnipresente en la vida ética. Y, como la prudencia es proporción, analogía, hace que el pensamiento analógico sea tan relevante para la filosofía moral o ética.

De esta manera, observamos que en los éticos griegos se da muy presente la analogía o analogicidad, por la sensibilidad tan orientada hacia la proporción, mesura, equilibrio o armonía. Es la ética de la virtud, y casi no se da la de la ley (incluso Platón, en la *República*, plantea quitar las leyes, para quedar con ciudadanos virtuosos, pero, al ver que los ciudadanos son poco virtuosos, volvió a acudir a la legislación, en las *Leyes*). A

pesar del equivocismo de los sofistas y del univocismo de Platón, la analogicidad se recupera en Aristóteles y, de otra manera, en estoicos y epicúreos. La época medieval recogió ese ideal analógico, y trató incluso de conciliar, por ejemplo, en Santo Tomás, la lógica de las virtudes con la ética de leyes: unas pocas leyes nos pueden ayudar a desarrollar las virtudes. Con el voluntarismo escotista y el nominalismo ockamiano, se pierde esa analogicidad, pero ya esos autores abren la puerta a la modernidad. En la era moderna, decae mucho la analogía, la analogicidad, con las éticas unívocas de los racionalistas y las equívocas de los empiristas; algo se salvaguarda de analogismo en Pascal, Kant y Nietzsche. Y en la época contemporánea, se ve la ética distendida entre cientificismos de algunos analíticos, y emotivismos de algunos otros analíticos y de los posmodernos. Hay, sin embargo, intentos de una ética analógica en autores como Anscombe, Geach, Philippa Foot, Bernard Williams y A. MacIntyre.[11]

Por eso hace falta una hermenéutica analógica, que nos dé la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella hace como falacia (haciendo ver que es un paso válido y legítimo, incluso necesario). También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phrónesis* o

11 Una idea interesante, parecida a la de Santo Tomás, de combinar leyes y virtudes, es decir, una moral de virtudes con una moral utilitarista se encuentra en J. Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE, 2007, pp. 264-289.

prudencia, y que nos haga buscar la proporción, el equilibrio o mesura, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas.

Si vemos que, en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada "falacia naturalista" ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y –por así decirlo– ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Así apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para esto, y, concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado; esto es, se requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

Ética y hermenéutica analógica

La ética será diferentemente entendida si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder

darle una ética que le esté proporcionada, que le sea adecuada.

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no.[12] Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, casi determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, casi subjetivista, sin ningún resguardo para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.

Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de

12 M. Beuchot, *Ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2004, pp. 69 ss. Sobre este contexto Luis Eduardo Primero Rivas escribió este libro: *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps.

leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos.[13]

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, sobre todo en Aristóteles, que la veía como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que tiene como aspecto social el dejar algo para los demás, al modo como la interpretaba modernamente Norberto Bobbio. E igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero sobre todo se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particula-

13 *Ibid.*, pp. 112 ss.

res, en las transacciones, y hace que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del Estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del Estado hacia los particulares, y vela por que a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida.[14]

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se ve como un aspecto de la anteriormente mencionada justicia distributiva, porque depende de que el Estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

De esta manera vemos la ética estructurada a base de virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la *República* una sociedad basada en virtudes más que en leyes, y tuvo que cambiar eso, en *Las leyes*, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos, y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente

14 A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid: Cincel, 1986 (reimpr.), pp. 152-177.

malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso.[15]

Conclusión

Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado a muerte las posturas univocistas, esto es, las que tienen una ética rígida, racionalista y legalista, con las posturas equivocistas, a saber, las de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; con ello nos damos cuenta de que ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla; será un proyecto para el futuro.

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como hombres los cumplimos. Y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas, o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.

15 O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, pp. 191 ss.

Capítulo 6:
Hermenéutica analógica y derechos humanos

Introducción

En este capítulo presentaré algunas aplicaciones que se han hecho de la hermenéutica analógica a los derechos humanos. Es sobre todo en el tema explícito de su fundamentación filosófica. Cada vez se está pidiendo más esta fundamentación, para superar la sola positivación y defensa práctica, ya que incluso para defenderlos ayuda el que contemos con una explicación filosófica de los mismos. No es una perspectiva inútil ni ociosa. Antes, al contrario, se ha visto que se defienden mejor si tenemos una comprensión más profunda de los mismos. La reflexión filosófica sobre los derechos humanos se ha ganado un lugar importante; la fundamentación teórica de los mismos ha dejado de verse como algo que distrae de lo importante o, por lo menos, ocioso.

Se ha visto que inclusive para crear conciencia de los derechos humanos, o para educar en los mismos, propiciando su comprensión y cumplimiento, la reflexión filosófica colabora a que se dé una mejor recepción de estos derechos por parte de los que son formados en ellos. Es como un nivel

más profundo de análisis y de reflexión. Uno de los instrumentos conceptuales que se han usado ha sido la hermenéutica, y, más concretamente, una hermenéutica analógica. Por eso veremos algunas aplicaciones que se han hecho de la hermenéutica analógica en el campo de la filosofía de los derechos humanos.

Fundamentación histórico-analógica

El libro de Jesús Antonio de la Torre Rangel que ahora mencionamos es un intento de desarrollar un iusnaturalismo histórico, y además por los cauces de la hermenéutica analógica.[1] La idea de hacerlo *histórico* es para quitar el miedo al fijismo y a lo estático que han exhibido la mayoría de las propuestas iusnaturalistas. Se ha quedado la idea de que partir de una naturaleza humana es verla de manera fija y estática, y aquí se le quiere dar un carácter dinámico e histórico. A muchos les parecerá contradictorio esto, o paradójico, pero no es así; la idea de naturaleza no tiene por qué ser estática, puede ser dinámica, sin perderse en la disgregación ni la fragmentación. La idea griega de la *physis* era dinámica y concretada en particulares, no estática y abstracta como solían presentarla los filósofos modernos, sobre todo racionalistas, tales como Descartes, Malebran-

1 J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Ed. Porrúa - Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.

che, Spinoza, Leibniz, etc. En ellos sí se daba un iusnaturalismo bastante estático y ahistórico, que fue el que hizo reaccionar mal a los iuspositivistas, para que no quedara todo determinado por una esencia humana que dejara fuera de ella muchas cosas que cada día encontramos de manera novedosa en nuestro estudio del hombre.

Comienza su trabajo planteando esos presupuestos. Ya desde el inicio defiende la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Muchos la ven como ociosa, y prefieren que se luche por su positivación. Eso es importante, pero también la teoría sirve para iluminar a la práctica. Por eso allí se nos dice que se tratará de dar a los derechos humanos un fundamento iusnaturalista dinámico, según se ha expuesto. De esta manera ya no se asustarán ni los que se quedan en la praxis ni los iuspositivistas, pues tanto el iusnaturalismo como el iuspositivismo han cambiado tanto en la actualidad que en muchos puntos llegan a tocarse; en todo caso, ya pasó el tiempo en que se veía con desconfianza al iusnaturalismo; la ecología, la bioética y la ética social nos han hecho darnos cuenta de la vigencia que tiene. Ahora se habla, por ejemplo, en la filosofía analítica, de una época post-positivista, no sólo en la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia, sino también en la filosofía del derecho. En esta época actual, que es post-positivista, el iusnaturalismo ha vuelto a tener actualidad.

Después encontramos qué tipo de iusnaturalismo se va a proponer y a defender en el libro. Por

ello se revisa la historia de esta corriente, y se detallan las características del que De la Torre va a adoptar, que será histórico, analógico y personalista. Es precisamente aquí donde se aborda el personalismo como uno de los pilares de esta fundamentación filosófica de los derechos humanos. El ingrediente personalista hace que ya no se tenga miedo al iusnaturalismo como propiciador de totalitarismos, absolutismos ni colectivismos, como alguna vez lo hizo, por ejemplo, en Hobbes y en el marxismo. De hecho, esa acusación totalitarista recae igualmente sobre el iuspositivismo, pues también fue usado para legitimar tiranías y despotismos; recuérdese que, después del nazismo, y como reacción contra él, muchos iusfilósofos alemanes acudieron al iusnaturalismo para tener una defensa contra el tirano, como igualmente lo ha visto con mucha claridad Norberto Bobbio. Además, siguiendo a Emmanuel Mounier y a María Zambrano, se plantean como derechos de la persona, no del individuo, que eso les ha hecho bastante mal, y les ha dado un carácter individualista y hasta egoísta, y se necesita acercarlos a una conciencia de la comunidad, de la sociedad.

Poco después, De la Torre conecta los derechos humanos con el Estado, para considerar cómo entra el poder en escena, pues con él cambia todo, y estos derechos tienen como función frenarlo y mitigarlo. En seguida se cuestiona si hay derechos que no sean de la persona, sino, por ejemplo, de los animales. Sin pretender dirimir completamente la cuestión, De la Torre dice que los mis-

mos derechos que reclaman los ecologistas giran en torno a la persona, se dan en ella porque las cosas naturales están referidas a ella, pues sin ellas no puede subsistir. Luego se plantea los derechos humanos, siguiendo a Lévinas, como los derechos del otro hombre, así como él hablaba de un humanismo del otro hombre, para evitar el individualismo egoísta que ha dejado encerrado al hombre moderno. Surge con ello la atención a los deberes que son correlativos a esos derechos. Es algo que ya había señalado, por ejemplo, Gandhi.

A continuación, el autor pasa a revisar ciertos cuestionamientos de los derechos humanos. Uno es el de Michel Villey, que los encontraba irrealizables por contradictorios. Por atender a los derechos humanos de unos, atentamos contra los de otros; por eso los ve hasta como engañosos. Otro cuestionamiento es el de Ignacio Ellacuría, que los veía demasiado abstractos y estáticos, y pedía que se dinamizaran históricamente hacia lo concreto, que en verdad se adaptaran a las necesidades y exigencias de la historia.

De la Torre intenta responder a estos cuestionamientos desde una filosofía de la liberación, esto es, considerando los derechos humanos como factores de la liberación del hombre. Siguiendo a Enrique Dussel, trata de restar otredad a Lévinas, para lograr un otro más cercano, y utiliza la analéctica, que Dussel comparte con otro argentino, Juan Carlos Scannone (y que ambos tomaron de Lakebrink y Heinrich Beck), lo cual nos da una analogía dialéctica o dinámica, que es

la única que nos puede ayudar a historizar. Lo conecta con la hermenéutica analógica, que, en realidad desea recuperar esa dimensión dialéctica o dinámica de la analogía, que era algo que ya desde antes que ellos habían visto Erich Przywara, Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar. Eso cumple con la petición de Ellacuría de meter la historia en el iusnaturalismo. Además, para satisfacer a Villey, De la Torre utiliza la aplicación que Sánchez Rubio hace de la filosofía de la liberación al derecho. Éste conecta el derecho con la vida humana y con sus distintas mediaciones, por ejemplo, la del trabajo, con lo cual el derecho deja de ser algo abstracto y se vuelve concreto; y lo mismo repercute en los derechos humanos, que adquieren ese carácter concreto y práctico. Comienza con el derecho al trabajo vivo, con lo cual se incluye el respeto por la vida, al que tanto alude Dussel, como el respeto por la capacidad de praxis laboral, que fue tan encomiada por los diversos marxistas.

De la Torre cierra su libro con unas breves *Palabras finales*, en las que colecta los frutos que ha sacado de su labor, y en las que sintetiza lo más nuclear de su postura. Preferimos citarlo textualmente: "Urge, entonces, historizar la reflexión sobre los derechos humanos y hacer práctica histórica de sus postulados, a favor del *otro* y del *inequívocamente otro*. Este ensayo de *iusnaturalismo histórico analógico* ha querido ser una pequeña contribución teórica en ese sentido. Para que los 'derechos' de unos no vayan en contra de

los 'derechos' de los otros; para que los derechos de tener no destruyan los derechos a ser; en fin, como quería [Óscar Arnulfo] Romero, para que la riqueza económica de unos cuantos no se amase con la sangre de los pobres".[2] Según puede verse, en la labor de J. A. de la Torre la hermenéutica analógica ha encontrado una interesante aplicación a la urgente cuestión de los derechos humanos.

Hermenéutica y ontología en la fundamentación de los derechos humanos

También Napoleón Conde Gaxiola ha estudiado posibles aplicaciones de la hermenéutica analógica a los derechos humanos.[3] Allí hace una reconstrucción de un iusnaturalismo analógico, es decir, no demasiado ontologista, porque estará cribado por la hermenéutica, pero tampoco demasiado hermeneuticista, porque, al ser analógico, es suficiente para retener la ontología.

Se trata, pues, de una fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, pero con un equilibrio que evita el univocismo de los que buscan un iusnaturalismo rígido y hasta impositivo u opresor, que dictaría sentencia de muerte contra todos los que se apartaran de sus contenidos. Sin embargo, no se cae en un anti-iusnaturalismo pro-

2 *Ibid*., p. 122.

3 N. Conde Gaxiola (comp.), *La filosofía de los derechos humanos de Mauricio Beuchot*, México: Primero Editores, 2001.

veniente de las anti-ontologías posmodernas. Se busca y procura un iusnaturalismo que no se cierre en sí mismo con los univocismos que mostraron sobre todo los iusnaturalismos dieciochescos, que pretendían un saber absoluto sobre las condiciones de aplicación de los derechos humanos.

En el ámbito de los derechos humanos, en cuanto a su fundamentación filosófica, puede decirse que el univocismo estuvo representado por el iusnaturalismo, al menos por ciertos iusnaturalismos, como los que hemos mencionado de la Ilustración. Y es que se trata del mismo univocismo que manifestó la modernidad en muchos ámbitos, entre ellos el de la ontología. Se tenía una ontología univocista, por lo rígida y excluyente, es decir, violenta. Pero también hubo equivocismo en la modernidad, y a veces estaba representado por el iuspositivismo, que creía que solamente podría hablarse de derechos humanos cuando se tratara de derechos positivados; no podía hablarse de derechos humanos que sólo tuvieran la fuerza de aludir a la conciencia. Tenían que ser derechos positivados, impuestos por el Estado. Aquí el equivocismo se da en cuanto que los derechos humanos son relativos a los códigos positivados de los mismos, y dependen de la cultura, ideología o intereses de cada Estado.[4]

Según Conde, aquí la analogicidad puede manifestarse como una posición que no tenga la rigidez de los iusnaturalismos ilustrados o moder-

4 *Ibid.*, pp. 149-150.

nos, pero que tampoco se quede en la sola positivación. Será un iusnaturalismo moderado, el cual sostendrá la necesaria universalidad de los derechos humanos, pero exigiendo también que se den en su contexto cultural y sociopolítico, único en el cual pueden ser comprendidos a cabalidad. De esa manera, se procurará ubicar los derechos humanos superando el relativismo contextualista, que acaba con ellos y los volatiliza, pero también superando el universalismo absolutista que es inalcanzable por inexistente.

El que los derechos humanos se den situados en un contexto no les quita la universalidad que necesitan, les da una universalidad analógica. El que sean vistos como teniendo un alcance universal no es reducirlos a un universalismo univocista, así como el verlos en contexto no era reducirlos a un relativismo equivocista. Se impone la analogicidad, que es la única que puede combinar el universalismo y el relativismo, el absolutismo y el contextualismo, para poder hablar de derechos humanos que son universales, pero que se aplican según el contexto cultural, social y político en el que se encuentran.[5]

El diálogo sobre los derechos humanos

Caleb Olvera ha desarrollado todo un diálogo filosófico con la hermenéutica analógica. En varios de

5 *Ibid.*, pp. 151-152.

los campos y, entre ellos, el de los derechos humanos.[6] Olvera discute algunas de las posiciones de la hermenéutica analógica, a veces presentándole objeciones, a veces apoyándola; en todo caso, usando de la argumentación seria, como debe hacerse en filosofía. Desde hace algún tiempo, se viene estructurando la propuesta filosófica de la hermenéutica analógica. Ésta se mueve en diversos campos, como el de la hermenéutica, el de la epistemología, el de la ética de los derechos humanos y el de la metafísica.

Olvera centra su análisis en los ámbitos de la epistemología, la fundamentación filosófica de los derechos humanos y la hermenéutica, precisamente en la hermenéutica analógica. Se trata siempre de una discusión constructiva, pues en ella vemos el intento de ayudar a mejorar la exposición o la argumentación en las que se sustenta.

Uno de los temas abordados es el de los derechos humanos, pues cada vez más se piensa en la necesidad de la fundamentación filosófica de los mismos. Aun cuando en algunos momentos se creyó que esa injerencia de la filosofía no era necesaria y sí nociva, al impedir o retardar la positivación de tales derechos, ahora y cada vez más se ve la utilidad y el beneficio de una fundamentación de los derechos humanos, tanto para su enseñanza como para su defensa. Pues bien, nuestro autor

6 C. Olvera Romero, "Mauricio Beuchot y los derechos humanos", en N. Conde Gaxiola (comp.), *La filosofía de los derechos humanos de Mauricio Beuchot. Exposiciones y polémicas*, México: Primero Editores, 2001, pp. 93-108.

señala algunos problemas que surgen en el modo como en la hermenéutica analógica se intenta esa fundamentación filosófica de los derechos humanos, observaciones que servirán a este último para reforzar y mejorar su exposición.

También se discute el abordaje del problema epistemológico de la hermenéutica analógica, al que Olvera le objeta de manera principal lo poco justa que parece la apreciación negativa que hace de Richard Rorty, al que tacha de equivocista en el ámbito del conocimiento, y negador de toda ciencia. Sin embargo, el beneficio de esta discusión se recoge en la advertencia que hace nuestro autor a la hermenéutica analógica de que, si se ha de buscar una epistemología analógica, más abarcadora y abierta, tiene que concederse mayor espacio al conocimiento vago e impreciso, como es el que suele darse en las ciencias humanas y sociales. Eso ayudará a la hermenéutica analógica a abrir un tanto más el espectro de las teorías posibles, pero sin perder la posibilidad de elegir entre dos teorías rivales alguna o algunas que se distingan por ser mejores que las otras. Es este terreno de la epistemología o teoría de la ciencia el que se encuentra más en crisis en la actualidad. Se llegó a posturas demasiado exigentes, y ahora, por rechazo, se pasa a posturas tan abiertas que todo cabe. Hay que buscar un lugar intermedio, en el que pueda darse curso libre a la creatividad humana sin perder la posibilidad de algunos criterios que le den rigor. Y eso es lo que se quiere hallar con una epistemología analógica, en la

línea de una racionalidad analógica, lo suficientemente abierta para que dé cabida a la imaginación fructífera pero lo suficientemente estricta para no perder la objetividad.

Pero la discusión más importante es acerca del concepto mismo de hermenéutica. Luego la discusión se polariza hacia la propuesta de la hermenéutica analógica, específicamente. Ésta consiste en dar a la hermenéutica, entendida como disciplina de la interpretación de textos (escritos, orales, actuados y otros), una vertebración marcada por la noción de analogía, la cual significa una vía intermedia entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad quiere solamente lo claro y lo distinto, una sola interpretación. La equivocidad permite lo completamente ambiguo e irreductible, deja que todas o casi todas las interpretaciones sean válidas, se abre desmesuradamente la gama de las interpretaciones. En cambio, la analogía oscila entre lo unívoco y lo equívoco, predominando la equivocidad, es decir, se mueve entre lo semejante y lo diferente, predominando la diferencia. Por eso, puede permitir un número de interpretaciones válidas mayor que el que permite el univocismo, pero según grados de acercamiento a la verdad del texto. Además, no incurre en el equívoco, pues sujeta la interpretación, evitando que se vaya desaforada al infinito, mediante la exigencia de que haya grados de aproximación a la validez.

Con ello se tiene más amplitud y apertura sin perder la capacidad de elegir algo objetivo y científico.

Caleb Olvera no solamente señala problemas, peligros y puntos discutibles de la propuesta de la hermenéutica analógica, sino que, además, sobre todo al final, acepta muchos elementos de la misma, y aun defiende y refuerza algunos de sus puntos oscuros o débiles, tratando de aportar, de dar apoyo a aquello mismo que ha criticado, para levantarlo y fortalecerlo en los puntos que tiene más aceptables y aprovechables. De este modo, Olvera se muestra como uno de los que más han aportado a la propuesta de la hermenéutica analógica, tanto en la parte de discusión como en la parte de apoyo, siempre en la crítica constructiva.

Finalmente, la hermenéutica analógica ha dado respuesta en muchas ocasiones a las objeciones de Olvera, que son otras tantas discusiones, de aspectos negativos y de aspectos positivos, que este autor encuentra y destaca en la mencionada propuesta. Por virtud de estas respuestas a los cuestionamientos, podemos hablar aquí de un diálogo, más aún, de un auténtico diálogo filosófico, establecido entre estos dos interlocutores. Este diálogo filosófico ha faltado mucho entre los miembros de nuestra comunidad filosófica mexicana; por eso es muy estimulante observar un acontecimiento de este tipo, y aun es de esperar que continúe y que se extienda el diálogo en el ámbito de la filosofía mexicana.

En efecto, la filosofía se cultiva y se promueve gracias al diálogo. Sin el diálogo, con un pensamiento filosófico monológico, difícilmente se avanza y se llega a las aportaciones que se necesitan de

manera más perentoria y fundamental. En cambio, en el seno del diálogo es donde se encuentran los caminos para proponer, para aumentar, para modificar e incluso para corregir o desechar conjeturas, hipótesis, o teorías en el campo de la filosofía, de manera correlativa al ámbito de la ciencia.

En el caso de los derechos humanos, Olvera reconoce que la hermenéutica analógica puede dar una fundamentación filosófica más adecuada a esos derechos. Pero insiste en objetar a ésta que se ha de buscar darles el estatuto más unívoco posible, ya que están llamados a la universalidad más amplia, y ésta sólo se logra con la univocidad. Mas desde dicha hermenéutica se le puede responder que los derechos humanos necesitan tener una universalidad analógica, ya que son diversamente entendidos en las distintas culturas, y no podemos obligar a todas ellas a entenderlos de la misma manera. Esto nos da un ámbito de reconocimiento y de tolerancia, de respeto de las diferencias lo más que se pueda, pero sin perder la capacidad de universalización, que da la semejanza. La hermenéutica analógica, pues, se puede aplicar muy convenientemente a la teoría y la praxis de los derechos humanos. Y esto es lo que surge de la discusión que Caleb Olvera le ha ofrecido.

Los derechos humanos desde América Latina

Hay otro intento de aplicar la hermenéutica analógica a la fundamentación filosófica de los dere-

chos humanos, elaborada por Sofía Tayka Morales, incluso como un planteamiento desde América Latina.[7] Y, en verdad, como ya se ha dicho acerca de los otros autores, la educación en los derechos humanos ha sido vista como muy importante. Pues bien, la aplicación de la hermenéutica analógica a la educación en derechos humanos también está probando ser útil. Es interesante ver, además, que la autora se preocupa por buscar la especificidad latinoamericana de algunos intentos de fundamentación filosófica de los derechos humanos.

En efecto, ella señala que ya la misma filosofía latinoamericana ha hecho aportaciones para plantear los derechos humanos con ciertas características, entre ellas la honda preocupación de evitar su violación, ya que nuestros países de América Latina acusan muchas violaciones a tales derechos. También habla de una hermenéutica brotada de Latinoamérica, como lo es la hermenéutica analógica, nutrida del ejemplo analogista de pensadores latinoamericanos que van desde Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún hasta Octavio Paz y Germán Marquínez Argote.

Una fundamentación de los derechos humanos hecha desde la hermenéutica analógica no olvida-

7 S. T. Morales Vera, “La hermenéutica analógica barroca: un camino para la fundamentación de los derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano”, en S. Arriarán - E. Hernández (coords.), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, México: Universidad Pedagógica Nacional, 2001, pp. 149-155.

rá la circunstancia histórica de la América Latina tal como se dan en nuestro momento, pero tratará de sobrepasarla y unirse a todos los que en cualquier continente se dedican a defender eso que es tan universal como la dignidad humana. Es la filosofía latinoamericana construyendo al hombre latinoamericano, y, sobre todo, o, para empezar, construyendo sus posibilidades de vida, y de una vida digna, o de una vida cualificada, de una calidad de vida, que es la que debe permitir y fomentar la lucha por la justicia y los derechos humanos, ya que la vida, sin calidad, no sirve, y la justicia, así como los derechos humanos, sin vida buena, quedan muy incompletos y cortos.

Derechos humanos y democracias latinoamericanas

En la línea de la defensa de los derechos humanos y de la filosofía política se sitúa un trabajo de Alejandro Martínez de la Rosa, en el que ve la emancipación o liberación de los pueblos latinoamericanos como el logro de una situación justa en la que tengan cabal cumplimiento los derechos humanos.[8] El autor se muestra muy preocupado por explicitar el carácter latinoamericanista de su filosofar, no en balde presenta su análisis como perteneciente a esa área que se denomina de estu-

8 A. Martínez de la Rosa, *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*, México: Ed. Torres Asociados, 2003.

dios latinoamericanos. Examina el estado en el que se encuentran económica y socialmente nuestros países, y de acuerdo con ello extrae conclusiones que son otras tantas descripciones de su situación.

Sobre todo, el examen de Martínez de la Rosa se centra en la noción de democracia, ya que considera que las democracias latinoamericanas no han sido tales, sino unas pseudodemocracias que no permiten la práctica de los derechos humanos. Tales derechos, como se sabe, sólo pueden vivir y prosperar en un régimen democrático; pero precisamente eso es lo que ha faltado en América Latina, por eso este autor se preocupa tanto de señalarlo. Las pseudodemocracias son peores que los regímenes despóticos, ya que ostentan un disfraz, y tienen patente de corso para los desmanes y violaciones a los derechos que deseen.

Después de ello, hace algunas propuestas, en la línea de la hermenéutica analógica, como evitar el univocismo de los totalitarismos y el equivocismo de estas falsas democracias, que llevan a un caos igual o peor. Hay que buscar un Estado de derecho que permita una democracia verdadera, de modo que en ella se dé un auténtico cultivo de los derechos humanos. Los extremos del univocismo y el equivocismo, en punto de economía, sociedad, política y derecho (especialmente en lo tocante a los derechos humanos, tan fundamentales) son muy perniciosos, y se debe buscar esa mediación y equilibrio proporcional que confiere la analogía (la cual, no está por demás decir-

lo, fue el modelo que siguió Aristóteles para pensar la noción de justicia).

Conclusión

Se están haciendo otras aplicaciones, por parte de diferentes estudiosos de la hermenéutica analógica, al tema de los derechos humanos. Pero las que se han expuesto nos bastarán para darnos una idea de que este instrumento conceptual e interpretativo puede ser útil a la hora de elaborar una fundamentación filosófica de los derechos humanos. Se tratará de una fundamentación no tan rígida como la puramente ontologista, pero tampoco tan débil como las que han salido de posturas hermeneutistas. Más bien se trata de una búsqueda intermedia, que conjunte lo ontológico y lo hermenéutico, que muchos pensadores nos han enseñado ya a hacerlo. Se ha gastado mucho tiempo y esfuerzo en la fundamentación filosófica de los derechos humanos por caer en discusiones las más de las veces ociosas, por estar basadas en posturas extremas, que no conducen más que a un impasse o atolladero teórico del que después no puede salirse.

En cambio, una postura hermenéutica analógica aplicada a la fundamentación y defensa teórica de los derechos humanos será una que, sin perder la base ontológica, debilita el ontologismo (univocista) sin caer en el relativismo (equivocista) que resulta de no tener ontología alguna. Es una pos-

tura intermedia, pues, que evita los excesos del univocismo ontologista, pero sin deslizarse hasta el equivocismo de muchos hermeneutas, sino que, conservando su carácter hermenéutico, conservará también suficiente carácter ontológico para no diluirse en la vaguedad y la ambigüedad. De esta manera, la filosofía podrá influir en algo tan importante como la defensa de los derechos humanos, aquí desde el ángulo teórico, pero defensa teórica que cada vez recibe más atención, al igual que la defensa práctica y sin menoscabo de ella.

Capítulo 7:
Hermenéutica analógica y pedagogía

Introducción

En este capítulo me propongo reunir de manera resumida los elementos principales de una filosofía de la educación. Ésta es importante para la pedagogía, ya que, como sabemos, toda ciencia tiene su filosofía aledaña (el derecho, su filosofía del derecho; la historia su filosofía de la historia, etc.), y es mejor explicitarla y hacerla consciente, para no reproducir inconscientemente un modelo determinado de hombre que no desearíamos reproducir. En efecto, toda empresa humana tiene detrás de sí una antropología filosófica o filosofía del hombre, con el modelo de ser humano que plasma en la práctica.

Hay algunas de las ramas de la filosofía que son más utilizadas por la filosofía de la educación. Así pasa con la epistemología o teoría del conocimiento, con la ya mencionada antropología filosófica y con la ética. La epistemología sirve para aprender el proceso del conocimiento, con lo cual el maestro podrá guiar a los estudiantes a adquirir los conceptos que desea que tengan; pues, ¿cómo podrá reproducir en ellos el saber si no

conoce su estructura y dinamismo? La antropología filosófica le señala qué modelo de hombre está promoviendo. Y la ética, como ética de la docencia, le indica lo que tiene que hacer para realizar bien su labor, para dar a los alumnos lo que necesitan y lo que legítimamente desean, así como a evaluar con justicia. Y la hermenéutica se mueve en todas esas ramas filosóficas como el instrumento para pensarlas y construirlas.

La hermenéutica analógica como perspectiva

Así, pues, la hermenéutica es como el órgano o instrumento que ayuda a estructurar y a aprovechar esas ramas de la filosofía. En efecto, no es lo mismo una epistemología pensada desde la hermenéutica que si se la piensa desde otra disciplina. Lo mismo la antropología filosófica o la ética. La hermenéutica les da cierta especificidad.

Como sabemos, la hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.[1] Y cualquier cosa puede verse como texto. El texto cobra significado dentro de un contexto. Tiene un autor y un lector. Este último tiene que acudir al contexto para captar la intencionalidad del autor, aunque siempre va a añadir su intencionalidad de lector (la cual no siempre coincide con aquélla, por eso hay que hacer un esfuerzo para que confluyan).

1 M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 32 ss.

La hermenéutica es fundamentalmente algo dirigido a la comprensión; por eso es tan necesaria e importante para la filosofía, concretamente para esas ramas que hemos enumerado. A la epistemología la hace buscar las condiciones de la comprensión, para lograr la objetividad o verdad en la interpretación. A la antropología filosófica le da el modelo del hombre como buscador de la comprensión, como alguien que trata de encontrar la verdad y el bien a través de la interpretación. De ahí se pasa a la ética, la cual será la plasmación en la práctica de ese modelo de ser humano, que se pone como fin la felicidad y que requiere de ciertas acciones y virtudes para conseguirla.

Por lo demás, una hermenéutica analógica es la que está articulada con la noción de analogía.[2] La analogía es la proporción, es lo que se opone a la univocidad y a la equivocidad, y está colocada entre ellas. Lo unívoco es lo claro y lo distinto, lo completamente idéntico y sin matices, rehúye la diferencia. Lo equívoco es lo completamente diferente, lo que no es conmensurable con nada más. En cambio, lo analógico es lo que se deja conmensurar con alguna cosa más, con la cual tiene un común denominador, una igualdad proporcional. Es lo predominantemente diferente, pero, según algún respecto, igual a otras cosas.

Así, una hermenéutica analógica procura una interpretación de los textos que no aspira a ser

2 El mismo, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 37 ss.

totalmente exacta y exhaustiva, como la de una hermenéutica unívoca (pues esto no se consigue en las humanidades), pero tampoco se desbarranca en una interpretación ambigua y fragmentada, como lo es en una hermenéutica equívoca. La interpretación, en una hermenéutica analógica, es abierta, pero con la suficiente exactitud como para no diluirse en nuestras manos. Una hermenéutica unívoca sólo acepta una interpretación como válida, todas las demás son inválidas. Una hermenéutica equívoca acepta prácticamente todas las interpretaciones como válidas, indiscriminadamente. Una hermenéutica analógica acepta varias interpretaciones como legítimas, pero jerarquizadas de mejor a peor, hasta que se llega a un punto en el que se ya se cae en la equivocidad o incorrección.

Además, una hermenéutica así es la más indicada para estudiar el modelo de ser humano que se reproduce en la educación, ya que el modelo es un ícono, y este último es siempre analógico, de modo que se puede hablar de una hermenéutica analógico-icónica. De esta manera se estudiará la transacción o interacción pedagógica como un texto en el que se buscan los modelos o íconos de ser humano que se desea lograr mediante la educación.

Pues bien, esta hermenéutica analógica, con las características que le he asignado, es la que nos guiará en nuestro caminar, es la que nos servirá de instrumento cognoscitivo para elaborar la filosofía de la educación que estamos buscando. Una abierta, pero seria, una que nos proporcione el modelo

de hombre adecuado según el cual queremos educar, y que en la ética lo plasmemos de manera práctica, de acuerdo con una epistemología que nos proporcione un conocimiento conducente.

Un instrumento interpretativo tal nos ayudará a comprender al ser humano que se debe formar, para educarlo de manera conveniente, guiados por una pedagogía analógica de lo cotidiano, según la hemos trabajado con Luis Eduardo Primero Rivas. Por eso abarcará los diversos aspectos que se reúnen y que deben ser atendidos, para que la educación sea fructífera, para que se trate de una verdadera pedagogía integral. Nos hará atender al lado epistemológico, que es el de la teoría del conocimiento; al lado antropológico, que es necesarísimo, porque contiene el modelo de ser humano que se quiere formar en los alumnos; y el lado ético, que se deriva del anterior (así como el lado político y el jurídico, que dependen de los que los han precedido).

De hecho, ya la hermenéutica ha sido aplicada a la pedagogía y a la educación.[3] Sobre todo la de Habermas y la de Paul Ricœur, aunque también algo la de Gadamer. Inclusive, se ha aplicado la hermenéutica analógica,[4] pero es necesario pro-

3 M. García Amilburu, *La educación, actividad interpretativa. Hermenéutica y filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson, 2002, pp. 106 ss.

4 A. C. Álvarez Balandra, *Hermenéutica analógica y procesos educativos*, México: Número especial de Analogía, 10, 2002; J. M. Herrera Aguilar, *Persona, educación y valores. Crítica, principios y conceptos desde la hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres Asociados, 2007.

fundizar en esta utilización, especialmente la de esta última, pues puede prestar buenos servicios a la docencia, que es un asunto muy delicado y serio, dada la complejidad que contiene. Es posible ver la interacción en el aula como un texto, y aplicarle la hermenéutica para interpretarlo y comprender lo que se ha de hacer en ella, pero también es necesario usar una hermenéutica analógica, que evite una enseñanza rígida o unívoca y excesivamente abierta o equívoca.

Aspecto epistemológico de la educación

Pasemos al aspecto epistemológico de nuestra filosofía de la educación. La epistemología general o gnoseología es la teoría del conocimiento. Es la que nos hace conocer el conocer, esto es, aprender los procesos del saber y su estructuración, para reflejarlos y plasmarlos en el alumno.

Nos hace entender que hay un nivel sensorial, otro imaginativo y otro intelectual.[5] En el primero, obtenemos los datos que nos proporcionan los sentidos, es el lado empírico. Después, esos datos son filtrados por la imaginación, que los alambican para que puedan llegar al nivel intelectivo. Pasan de lo concreto a lo abstracto. Es un proceso de abstracción.

5 M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica,* San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 22 ss.

Pero también pasamos del intelecto a la razón, esto es, a lo discursivo. Así, transitamos de los conceptos a los juicios, y de éstos al raciocinio. Partimos de una hipótesis, o prospecto de juicio. Es un juicio condicional, un juicio prospectivo. Y vamos quitándole las condiciones, cumpliendo los condicionamientos, hasta hacerlo un juicio categórico. Le sustraemos lo hipotético para hacerlo apodíctico, indicativo. Este razonamiento tiene la estructura de un juicio condicional, con antecedente y consecuente. Por la regla lógica del *modus ponens*, si se cumple el antecedente, se cumple el consecuente; es decir, lo descondicionamos y lo hacemos categórico, apodíctico. Inclusive, el silogismo puede verse como juicio hipotético, en el que las dos premisas, unidas por la conjunción, son el antecedente y la conclusión es el consecuente, que resulta de la condicional.

Esto nos hace ver que el elemento principal del conocimiento es el juicio. En efecto, el nivel del concepto es preparatorio para él, y el nivel del raciocinio es un desarrollo suyo: concatenación de juicios de modo que haya inferencia. En este ámbito del raciocinio, el juicio se desarrolla desdoblándose. Esto es, se puede hablar de juicios inmediatos y de juicios mediatos. Los primeros son los que conocemos como categóricos, simples y directos. Los segundos son los que tienen un término medio, que funciona como gozne para vincular el sujeto con el predicado en la conclusión, es el que conecta las premisas con la conclusión, el antecedente con el consecuente.

Pues bien, esto es lo que nos hace ver la hermenéutica en la epistemología: la importancia que tiene el juicio en ella. Por algo Aristóteles llamó *Peri hermeneias* a su tratado sobre el juicio, era un tratado *De la interpretación*. Empero, según una hermenéutica analógica, el juicio más complejo es el juicio prudencial, el de la *phrónesis* o prudencia. Por eso una hermenéutica analógica lleva a una epistemología de virtudes, pues los actos se estructuran en hábitos, y éstos se constituyen como virtudes.

Ahora está muy presente la epistemología de virtudes. Hay toda una corriente, que tiene a Ernesto Sosa como uno de sus pilares.[6] Esta epistemología promueve ciertas virtudes epistémicas o cognoscitivas, como la parsimonia en la observación y la experimentación, la creatividad en las hipótesis, la solidez en la argumentación, etc. Inclusive, se han rescatado las virtudes aristotélicas de la prudencia, el intelecto, la ciencia y la sabiduría, por ejemplo, gracias a esa corriente o escuela que está tan presente en la actualidad. Y estas virtudes son maneras de estructurar los juicios.

El intelecto nos da juicios que funcionan u operan como premisas. Incluso como principios (de no contradicción, de tercio excluso, de causalidad…), que se captan como juicios inmediatos. Servirán de apoyo a las inferencias o razonamientos. La

6 C. Pereda – M. M. Valdés, "Introducción" a E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: UNAM-FCE, 1992, pp. 14 ss.

ciencia opera como descondicionalización de los juicios mediatos, que, según se ha dicho, pueden revestir la forma de juicios hipotéticos o condicionales. La sabiduría es, precisamente, la que conoce esos principios supremos que rigen nuestro conocer, y los guardan tanto en la lógica como en la ontología. Por lo que hace al juicio prudencial, es muy complejo. La prudencia es una virtud teórica, pero concernida con la práctica. Tiene que ver con lo concreto y movedizo, de ahí su dificultad. Posee como algo propio la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de una acción. Después de la deliberación se llega a la decisión, que es, justamente, el juicio prudencial.

Como se ve, el juicio es el elemento fundamental del conocimiento; por tanto, es lo más central en la epistemología, y las virtudes epistémicas se despliegan para elaborarlo y desarrollarlo lo más posible.[7]

Una hermenéutica como la que aquí se plantea nos puede ayudar a formar adecuadamente el juicio, tanto el juicio teórico o sapiencial como el práctico o prudencial. Eso corresponde a las virtudes que este instrumento conceptual nos proporciona, en una epistemología de virtudes como la que se viene desarrollando recientemente en la filosofía analítica.

7 A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 69 ss.

Aspecto antropológico-filosófico de la educación

Por lo que hace a la antropología filosófica que va acompañando a la hermenéutica analógica, tenemos el modelo de ser humano como núcleo de intencionalidades.[8] Una es la intencionalidad cognoscitiva, y otra es la intencionalidad volitiva y hasta emotiva, la de los sentimientos.

La intencionalidad del conocimiento impulsa al hombre a comprender y a explicar. Asimila las cosas que conoce. La intencionalidad de la voluntad lo lleva a querer. De alguna manera se hace lo que ama, el objeto querido. El conocimiento tiene la intención de la verdad, y la voluntad tiene la del bien. Con ambas se constituye la felicidad, que es a lo que aspira el ser humano, aquello a lo que tiende, lo que es el fin de su intencionalidad total y plena.

Por eso dispone sus virtudes o fuerzas para alcanzar la verdad y el bien. Tiene virtudes teóricas o cognoscitivas (intelecto, ciencia y sabiduría) y virtudes éticas o prácticas (templanza, fortaleza y justicia). Y tiene la prudencia, que es la que lo lleva a ellas, y la técnica, que le da la construcción. Todas ellas confluyen a deparar un ser humano realizado.

Ser de intencionalidades o de impulsos, el hombre vive en la tensión. Si la hermenéutica lo

8 M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, pp. 19 ss.

presenta como un animal comprensor, una hermenéutica analógica nos lo muestra como alguien que busca el equilibrio proporcional de sus pulsiones, de sus intencionalidades. Hay que darles cauce, para que lleguen a su cumplimiento, a su realización. Con ello alcanzarán la realización del hombre, le darán su felicidad.

El hombre necesita, pues, esa hermenéutica analógica que dé equilibrio dinámico a su naturaleza. A diferencia de la hermenéutica unívoca, que lo hará un ser humano determinado a una sola cosa, y en contraste con una hermenéutica equívoca, que lo dotará de un movimiento incesante y disperso, sin rumbo fijo, la hermenéutica analógica hará que tienda a la realización de esas posibilidades, a las que se dirigen sus intencionalidades.

Se requiere, pues, una educación en virtudes, tanto epistémicas como éticas.[9] Se ha centrado todo en lo intelectual, y se ha descuidado la parte emocional, tal como resalté desde el año del 2003 en el tercer capítulo del libro publicado con Luis Eduardo Primero Rivas –*La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*–, que titulé "La educación de los sentimientos". Por eso, además de la educación del intelecto, se requiere la de los sentimientos. Es una asignatura pendiente. Y en este último caso, se entra al nivel de la educación moral o ética, la cual tiene sus propias vir-

9 Puede verse esto en D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London – New York: Routledge, 1991, pp. 8-9.

tudes, muy necesarias para la convivencia humana y, por lo tanto, indispensables para los ciudadanos que se están formando. Son las virtudes cívicas.

De hecho, cada pedagogía tiene su antropología filosófica o idea del hombre, es el modelo de ser humano que se pretende formar en los alumnos. Y más vale explicitarlo y ser conscientes de él, no vayamos a reproducirlo de manera inconsciente. Eso nos llevaría a consecuencias no deseadas. Por lo menos, si somos conscientes de qué modelo estamos plasmando en los alumnos, podremos revisarlo y corregirlo. Y no solamente es la antropología filosófica el fundamento de la pedagogía, sino también de la ética, de la política y del derecho, que están muy concernidos con la educación.

Pero, como hemos visto, es muy necesaria la antropología filosófica para la pedagogía, la ética, la política y el derecho, pues sólo así sabremos qué es lo que el ser humano necesita y para qué se tiene que educar a los individuos, con el fin de que llenen y realicen esa idea o ese ideal que se va a plasmar en ellos mediante la educación.

Ya no se puede considerar como inválido el paso del ser al deber ser, o de la antropología filosófica a esas otras disciplinas, pues es indispensable el conocimiento del hombre para saber qué derecho se le va a dar, qué política le conviene y en virtud de qué modelo de ser humano se lo va a formar. La "falacia naturalista" ha caído en la misma filosofía analítica, por obra de

muchos de sus cultores. Uno de los más recientes ha sido Hilary Putnam, quien ha argumentado que no hay tanta separación entre la descripción y la valoración (o la prescripción), pues los mismos enunciados descriptivos tienen una carga valorativa en sus actos de habla.

Aspecto ético de la educación

La hermenéutica acepta que la ética se fundamenta en una antropología filosófica. Ya no se ve esto como falacia naturalista, como el paso prohibido del ser al deber ser, sino que se ha visto como algo necesario: estudiar al ser humano para darle la ética o el derecho que le resultan adecuados. Si no conocemos al hombre, ¿cómo vamos a saber qué normas éticas o jurídicas se le pueden dar?

Pues bien, de acuerdo con la antropología filosófica que hemos delineado, el hombre se pone como fin la felicidad. Busca un sentido de la vida, una dirección en la existencia. Pero esto sólo se logra satisfaciendo su intencionalidad cognoscitiva, que tiende a la verdad, y su intencionalidad volitiva, que tiende al bien. Y todo lo que conduzca a ello será éticamente bueno.

Es decir, se busca el bien, la buena acción. Pero ésa está apoyada en virtudes éticas o prácticas.[10] También asistimos ahora a un regreso de

10 M. Beuchot, *Ética*, México: Ed. Torres, 2004, pp. 112 ss.

la ética de virtudes. Hay muchos que la cultivan. En la filosofía analítica, Bernard Williams, Peter Geach, Elizabeth Anscombe y Phillipa Foot. En la filosofía posmoderna, Alasdair MacIntyre. Suelen recuperarse las virtudes aristotélicas, con la prudencia como la llave o la puerta, ya que la virtud es el término medio de las acciones, lo proporcional, y la prudencia es el sentido de la proporción.

Las virtudes éticas, según Aristóteles, son la templanza, la fortaleza y la justicia. La templanza es la moderación en la satisfacción de las necesidades (p. ej. comer y beber), incluso puede tener un aspecto social, como se lo asigna Bobbio, al dejar algo para los demás, tomando en cuenta al otro, ya sea en los bienes o en las oportunidades.[11] La fortaleza es la que da constancia en esa actitud, en dar al otro lo que le es proporcional. Y la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, esto es, lo que se le debe, respetarle su derecho.

La justicia se divide en conmutativa, distributiva y legal. La conmutativa se da entre particulares, y hace que se pague o se cobre lo que es proporcional. En la distributiva, el Estado da a los particulares lo que les es proporcional. Y en la legal se administra justicia o se aplica la ley tratando de salvaguardar a cada quien su proporción.

11 N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Eds. Temas de hoy, 1997, pp. 47 ss.

Como se ve, las virtudes éticas son *proporción,* esto es, analogía. Por eso la ética, vista desde una hermenéutica analógica, es una ética de virtudes, que se propone como valor supremo el cuidado de la vida humana, y se dedica a protegerla y promoverla.

Pues bien, en la pedagogía se supone una ética, que es para la que se forma a los alumnos. No solamente hay una ética de la educación, la cual nos obliga a ejercer bien nuestra docencia, sino también a saber qué presupuestos morales hay en la enseñanza que brindamos, porque no hay nada moralmente neutro o desligado de la ética, y mucho menos la educación, que debe ser también en la ética (precisamente la que presupone).

Aspecto político de la educación

Pasemos a la ética social, que eso es la filosofía política. Tenemos la obligación de educar individuos para nuestros países. Según la corriente del republicanismo, y más allá de que puede ser de corte neoliberal o de corte comunitarista, se trata de formar virtudes cívicas, para obtener buenos ciudadanos.[12] Se impone, pues, una educación en virtudes, que contenga también las relativas a la convivencia sana en la sociedad.

12 M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006, pp. 139 ss.

Por supuesto que la educación tiene repercusión en la política, porque se educa, sobre todo, para vivir bien en sociedad. De ahí que está, igualmente, en dependencia de la ética, ya que, por lo general, lo que sirve para tener esa existencia conveniente con los demás tiene un aspecto moral. Por eso recogemos lo que se teorizó en la ética, la cual, como vimos, dependía de la filosofía del hombre que se profesara.

Se educa según un modelo de ser humano. Y éste concuerda con la idea que se tenga de la sociedad. Esto se plasma en el derecho, pues casi siempre la educación escolar está normada por la ley. Y ésta se encuentra subordinada a la política social, la cual trata de incorporar los valores y virtudes que se han estudiado en la ética. Según se ve, todo está coordinado, en una perfecta cohesión entre las disciplinas que confluyen a la pedagogía, ya que la educación abarca y se conecta con todos estos aspectos, que no son sino dimensiones del hombre.

Por eso la sociedad, principalmente a través del Estado, es decir, del gobierno, siempre ha intervenido en la educación, ya que ésta es la que prepara a los individuos para la vida en ese contexto. De ahí la importancia que la educación tiene, o que debe tener, para los Estados. Es la preparación para la vida cívica que va a ejercer el individuo que en ella se forma.

Especialmente, ha de educarse en las virtudes que son necesarias para esa convivencia. La prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia

siempre serán las más adecuadas. Lo han sido desde la antigüedad, y tienen todo un cortejo de virtudes menores y aledañas que no carecen de importancia y que redondean y completan a las que ya hemos mencionado.

Aplicación a la pedagogía

La epistemología analógica nos ha mostrado que el elemento principal del conocimiento es el juicio. Y, como la pedagogía tiende a encauzar el conocimiento, su objetivo principal es la formación del juicio.[13] Esto también se ha llamado formación del criterio. Juzgar, en griego, es *krinein*, de donde viene *criterio*. También crisis. Y es que la educación, en su nivel óptimo, tiene que ser crítica. No de manera desmedida, sino proporcional. Es decir, proporcionada al caso.

También la epistemología nos ha mostrado que el conocimiento necesita ciertas virtudes. Por eso la educación será una pedagogía de virtudes.[14] Se tratará de fomentar en el alumno esas virtudes epistémicas que lo ayuden a conocer mejor.

Por su parte, la antropología filosófica nos ha mostrado al ser humano como foco de intencionalidades, y educarlas no consistirá en bloquearlas,

13 El mismo, *Pedagogía y analogía. Temas de filosofía de la educación desde la hermenéutica analógica*, México: De la Vega Editores, 2012, pp. 67 ss.

14 *Ibid*., pp. 158 ss.

sino en encauzarlas, darles el camino adecuado. También nos enseña que no sólo se debe educar el entendimiento, sino también la voluntad, los sentimientos.

La parte moral nos ha enseñado que hay una ética de la docencia. Se tiene que orientar al alumno hacia la verdad y el bien, ayudarlo a que encuentre la felicidad en su realización personal. Son las virtudes morales las que dan ese cauce a las pulsiones y a los sentimientos. Por eso ahora está presente la educación en virtudes, así como hay una epistemología de virtudes y una vuelta a la ética de virtudes.

Se insiste mucho en la educación en valores, y una educación en virtudes sería un buen complemento para aquélla. En efecto, los valores son abstractos, como los veía Scheler, el gran axiólogo, entidades platónicas que eran captadas por una intuición emocional. En cambio, las virtudes son concretas y prácticas, pueden darles concreción y cauce operativo a los valores.

Dicha educación en virtudes se ve igualmente en al ámbito de la política, o de la filosofía social, ya que para la convivencia se necesitan mucho las virtudes ciudadanas, tal como las aconseja y profesa el republicanismo. Es una veta de la educación que también nos concierne. En efecto, si no educamos para la vida en sociedad, poco estamos haciendo.

Esto es lo que encontramos en las ramas de la filosofía que hemos aplicado a la educación. Nos van configurando una filosofía de la educación

que está visualizada al trasluz de la hermenéutica y de la analogía, como interpretación de la proporción que debe tener la acción pedagógica.

Conclusión

Esto es lo que nos da, lo que nos proporciona una hermenéutica analógica aplicada a la pedagogía como filosofía de la educación. Desde una epistemología de virtudes, una educación en virtudes epistémicas que ayuden a formar el juicio o criterio. Desde una antropología filosófica de intencionalidades, que dé cauce a las mismas a través de las virtudes. Y desde una ética de virtudes también una educación como formación de esas virtudes que podrán encauzar las pulsiones del ser humano. Educación en virtudes a todos los niveles, la cual se muestra como algo que nos puede ayudar a salir del marasmo en el que se encuentra en la actualidad la educación misma.

Así, pues, según hemos visto, una hermenéutica analógica puede ayudar mucho en la pedagogía, sobre todo a través de una filosofía de la educación, que oriente hacia algún fin conveniente todo lo que se está trabajando para lograr una adecuada docencia. Es, sobre todo, la educación para la vida social, por ejemplo: la formación en derechos humanos, lo que puede dar un paso aceptable para los proyectos educativos. En efecto, estamos necesitados de buenos ciudadanos, que se esfuercen por alcanzar el objetivo del

bien común, y no se dediquen a su bien individual, lo cual es algo que hemos contemplado con tristeza como típico de los últimos tiempos, regidos por la política del neoliberalismo. Es preciso levantar la moral de la población civil, para que pugne por logros que no va a poder esperar del Estado, sino que los va a tener que conseguir por su propio empeño.

Capítulo 8:
Hermenéutica analógica y ontología

Introducción

La crisis de la ontología o metafísica, que es continua a lo largo de la historia, nos lleva a pensar en la necesidad de una depuración de la misma. La crisis, cuando no es mortal, es útil y provechosa. En lugar de movernos a una destrucción, nos conduce a una reconstrucción. Hay que tratar de reconstruir la ontología o metafísica, sacando las lecciones que nos da la crisis misma. Creo que precisamente en esto se manifestará útil una hermenéutica analógica. Nos llevará a una ontología/metafísica que no sea violenta, aunque tampoco tan débil que carezca de toda consistencia estructural. Mi tesis aquí será que esa metafísica débil está conectada con una hermenéutica analógica, la cual se entiende, por lo mismo, también como una hermenéutica débil o no violenta.

Por eso, después de señalar mínimamente las críticas de Kant y de Heidegger, hablaré de la crítica proveniente del "pensamiento débil" de Vattimo. Y luego trataré de esbozar algunas líneas por donde puede ir esa metafísica reconstruida (que casi viene a ser lo mismo que des-construida,

sólo que después de la crisis). Es verdad, como no se cansa de señalarlo Vattimo, que la metafísica ha sido prepotente e impositiva, violenta en suma, y hay que debilitarla. Pero ¿hasta dónde? Es cierto, también, que resulta dificilísimo establecer criterios y medidas para esto. No se trata de eso. Pero también el mismo Vattimo insiste mucho en contra del relativismo excesivo. Hay que aceptar un sano relativismo, pero hay que evitar el relativismo extremo. De esto se trata y, para que no quede todo como asunto de intuición, trataremos de ver su racionalidad (aunque el asunto de los límites siempre es más intuitivo que raciocinativo).

Prolegómenos a toda metafísica futura

Kant no debería haber llamado a su obra *Crítica de la razón pura*, sino *Crítica de la razón moderna* (o *Crítica de la razón ilustrada*). Cuando habla de la metafísica, habla de la metafísica moderna, sobre todo la racionalista, de Leibniz y Christian Wolff. Marca el derrumbe de esa pesada y soberbia torre de Babel. Sus antinomias son sospechosas. Ya contienen lo que van a concluir. Solamente es válido el conocimiento empírico, cuyo concepto es intuitivo, o cargado de contenido por la intuición sensible. Esconde un empirismo crudo bajo su velo de trascendentalismo. Es un empirismo puro, ni siquiera un empirismo trascendental (que hubiera redimido y rescatado su

empresa, quitándole la fuerza destructiva incontenible y alocada, que no respetaba nada, porque no podía ver a quién pegaba). Su distinción entre fenómeno y noúmeno también es sospechosa y hasta autocontradictoria. De hecho, Peirce la rechazó, por autorrefutante: hay algo que no conocemos, pero conocemos que hay eso que no conocemos. Lo cual implica que conocemos lo que no conocemos.[1]

Niega que se pueda trasponer el fenómeno, pero ya parece haberlo hecho; pues, para decir que hay *noúmeno* detrás del fenómeno, se necesita haberlo pasado, rebasado. Descubre lo que niega, y niega lo que descubre. Pero, a pesar de todas estas cosas (y otras más) que desvalora y desvirtúa su "poderosa" crítica, su aplastante guerra contra la metafísica, y contra la razón pura. Qué bueno que logró frenar esa historia, la de esa razón soberbia y pretenciosa –de la Ilustración– que todo quería iluminarlo con su *luz*. Cuando uno lo oye decir, en su artículo sobre la Ilustración, que ella es atreverse a usar la propia razón (sapere aude),[2] le retumba a uno la idea de que eso se le cumplió en la *Crítica de la razón pura*.

1 Ch. S. Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities" (1868), in *Writings. A Chronological Edition*, ed. E. C. Moore et al., Bloomington: Indiana University Press, 1984, vol. 2, pp. 238-239.

2 I. Kant, "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en el mismo, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1958, p. 57.

Se atrevió a usar la razón (como el que más, por su genialidad misma), y descubrió lo que había en ella: paradojas y callejones sin salida. Y quedó horrorizado. Y buscó, más bien, la salida –como muchos– en la mística. En eso que Wittgenstein dijo que era lo más interesante para el hombre: la ética, la estética y la mística, lo que no se puede decir, sino solamente mostrar.[3]

Kant quitó el fundamento, el cual fue rehuido después por todos los pensadores que asumieron su posición. Sin embargo, la idea de un fundamento analógico es lo mismo que un fundamento *desfundado*, movedizo, ágil y cambiante; pero, con todo, suficiente para dar sustento a nuestros actos y conocimientos. A nuestros actos de ser. De hecho, el acto de ser es algo inapresable. Se mueve, se desliza, se nos escapa. Está descentrado, y, lo que es más hermoso, lo pervade todo. Ya antes que los románticos y los posmodernos, la idea de un universo sin centro fue usada por Alain de Lille (o Alanus de Insulis, 1128-1202) para referirse a Dios, quien dice: "[Dios] es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna".[4]

En lugar de radicalizar (univocistamente) la ontología en el Ser, en detrimento de los entes,

3 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Madrid: Alianza, 1973, 4.1212.

4 Citado por San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, V, 8; Madrid: BAC, 1945, pp. 618-619: "[Deus] est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam".

como acusa Lévinas a Heidegger, y, en lugar de radicalizar (equivocistamente) la metafísica en los entes, en detrimento del Ser (como da la impresión de que el propio Lévinas lo hace), hay que aglutinar el ente y su ser, el ser y su ente; y, sobre todo, captarlos en donde se tocan, en su parte de encuentro, que es donde mayormente manifestarán su diferencia, la auténtica diferencia ontológica. Este asunto llevó a Luis Eduardo Primero a plantear un "materialismo analógico", expuesto en el libro *Hermenéutica analógica y nueva epistemología* (2019), capítulo dos: "La hermenéutica analógica en la conceptuación de la epistemología y la filosofía". Y es, otra vez, captación de la analogía del ser y del ente, trascendiendo como diferencia analógica, que es la que puede evitar el olvido del ser y el olvido del ente, por sus unilateralidades. De hecho, a la *Analítica Existenciaria* de Heidegger, le faltó una Dialéctica Existenciaria, abierta a la coincidencia.

Los positivistas lógicos hablaron de una superación de la metafísica, por obra de la sintaxis lógica del lenguaje. La nueva semiótica revelaba que el lenguaje metafísico carecía de significado. Sus enunciados no eran ni siquiera verdaderos o falsos, sino que se quedaban en una etapa previa: ni siquiera eran significantes. Eran sinsentidos. Por eso se hablaba de una superación (*Ueber-winding*) de la metafísica. Heidegger también habló de una superación de esta, y también por obra del lenguaje, pero con una superación muy distinta (*Verbandung*), una superación entendida más

bien como aceptación, en el sentido de aquiescencia o reconciliación, como quien acepta una vieja herida que tiene, y se acostumbra a no hacerle caso. Así es como después de Heidegger se ha entendido la superación de la metafísica, llamada por algunos post-metafísica, una deflación de la misma. Y así es como entiende Vattimo lo que él llama “metafísica débil”.[5]

Metafísica débil

Pero aquí, retomando esa idea, quisiera ver cómo se puede replantear el tema de la ontología, tamizada y debilitada por la hermenéutica, con esa inyección de nihilismo que le da la hermenéutica y que le restringe sus pretensiones, la debilita. Por eso se trata de una utopía hermenéutica, porque desde los mismos principios inherentes de la hermenéutica, del acto interpretativo, se llega hasta una cierta potencialidad de la metafísica. Llegar a una metafísica es el cumplimiento de la utopía hermenéutica, pues será una hermenéutica consistente, ya que la metafísica es la culminación (no el fundamento) de la hermenéutica, en cuanto que es la que señala los límites y los caminos a la interpretación. Lejos de lo que se puede pensar, que la metafísica es utópica por irrealista, es el depósito de la captación de la realidad. Y eso

5 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 33.

se gesta ya dentro de la hermenéutica misma, ella lleva como contenido íntimo su propia utopía. El mismo acto interpretativo va conduciendo al acto de conocimiento metafísico, porque se tiende al acto sapiencial, en el que desemboca, después de integrar la intelección y el raciocinio.

Es cierto, como quiere Vattimo, que la hermenéutica –con su carga de lingüisticidad disolvente de lo ontológico, y, por lo tanto, de nihilismo– debilita a la metafísica, produce una metafísica débil;[6] pero lo hace en el sentido de restarle pretensión de certeza, y reduciéndola a una aceptación de lo que de misterio hay en el ente, y de irreductible suyo. Y esto es precisamente lo que se ve en el conocimiento analógico, pues la analogía es el reconocimiento de ese algo que hay en el ente irreductible a la razón, y también de respeto por el misterio. Así, una verdadera metafísica débil tendría que ser una metafísica analógica. La "debilidad" epistemológica sólo es atestiguada y concedida por la analogía, por el conocimiento analógico, positivo, pero casi negativo. Está bien, una metafísica débil; pero también tenemos la otra cara, que no hemos cumplido aún: también requerimos una hermenéutica débil.

Si decimos, como Vattimo, que la hermenéutica tiene de suyo una carga nihilista muy fuerte, inyectada por Nietzsche –uno de los que marcaron

6 El mismo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en G. Vattimo – P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 41.

a la posteridad con el sello de la hermenéutica–, hace falta darle la vuelta y exigir, en toda justicia, una hermenéutica débil también. Así como pedimos una ontología o metafísica débil, que acepte la inyección de nihilismo que tiene por naturaleza la hermenéutica, entre cuyos adalides estuvo notoriamente Nietzsche, así también hay que promover, junto con ella, una hermenéutica débil, la cual sería una hermenéutica que no se abandone a la desaforada corriente del nihilismo por completo,[7] porque eso sería hacerla fuerte, y de lo que se trata es de buscar un pensamiento débil.

Si la metafísica ya fue violenta, hay que debilitarla, se acepta; pero, si acabamos con ella, ahora la que se volvería violenta sería la hermenéutica, cumpliendo con una voluntad de poderío con que la dotó Nietzsche, a veces oculta y veladamente, a veces de manera explícita y franca. Si la hermenéutica no quiere ser violenta, en justicia también tiene que ser reducida a la debilidad que ella misma predica y pide para la metafísica. Sólo que para ella la debilidad sería rebajar sus pretensiones de aniquilación, sería disminuir ponderadamente sus ansias de destrucción o desconstrucción del ser. Y por eso es necesaria ahora una hermenéutica débil, no violenta, que me parece que tendría que ser analógica.

Así como creo que una ontología analógica sería en verdad la ontología débil que se busca,

7 G. Vattimo, "Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche", en el mismo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 207 ss.

así también una hermenéutica débil tendría que ser una hermenéutica analógica, la cual, además, sería la única que podría acompañar a una ontología analógica, al igual que ella. En estos términos semánticos que uso, la violencia sería el univocismo y también el equivocismo. El univocismo es violento, por su excesivo rigor, que impone un cientificismo; y el equivocismo es impetuoso, por su excesivo relativismo, con el que da cabida también a la imposición. Si se debilitan demasiado los límites, surge y cunde la violencia. El verdadero pensamiento débil no puede ser sino analógico; de otra manera, caería en la violencia del univocismo, que es la que ahora se combate, o en la intimidación del equivocismo, que es la que ahora se comete.

Más allá del nihilismo, o de otra manera que nada

Como nos lo dijeron los pensadores románticos, gemimos en el abandono y en la orfandad, en el seno de la naturaleza.[8] Nos hemos amparado en la filosofía, la poesía y la religión. De hecho, eso trató de hacerlo la metafísica, y debe tener un poco de todas ellas. Cuando no lo hizo, cuando olvidó alguno de esos elementos, cayó desastrosamente, y no pudo responder a lo que se le requería. No dio lo que se esperaba de ella.

8 O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, p. 102.

Por eso ha cundido el nihilismo, como nos lo advierte Nietzsche y, sobre todo, Heidegger, pues ha sido este último, más que el anterior, quien ha tocado la llaga y ha señalado la causa de la herida: hemos olvidado el ser. De hecho, el nihilismo nos hace un beneficio, nos hace salir de ese olvido, nos recuerda y nos despierta, inclusive con dolor. Es verdad, como dice Vattimo, hay que inyectar nihilismo a nuestra ontología, que es lo que hace la hermenéutica. Pero esa inyección, para que sea saludable, tiene que movernos a cobrar conciencia de ese olvido que hemos mencionado, de ese sueño –dogmático, diría Kant– del que sólo la dura experiencia del nihilismo nos podrá despertar.

Buscamos comprensión para ubicarnos y guiarnos, y no estar tan solos. Pero las cosas se nos esconden, se ocultan, se velan. Con todo, llegamos y las descubrimos, las desvelamos, las desocultamos. Con eso brilla para nosotros una luz, la de lo natural o la de lo sagrado (o ambas). Lo hacemos mediante la analogía, mediante la proporción, mediante el ajuste difícil. Aceptamos una especie de equivocidad fundamental en las cosas, que se hunden en la contradicción; pero la analogía es lo que nos hace verlas con cierta consistencia, como no tan contradictorias, suficientemente familiares, a pesar de lo extrañas.

Es la analogía lo que nos permite verlas en movimiento, sin incurrir en disolución; en individualidad, sin perder la pertenencia a lo universal; en condición de contingentes, sin perder la capacidad de conexión con lo necesario. Nos hacen

sacar de lo imposible la posibilidad, extraer y liberar de la nada al ser. Por ello la analogía es el mejor antídoto contra el nihilismo extremo.[9] Hace que el ser padezca mutación y fragmentación, esto es, debilidad, sin que marche a la aniquilación. Es lo que coloca al conocimiento del hombre en un particularismo que no renuncia a todo universalismo y en un relativismo sano, que no queda totalmente cercenado de todo absolutismo o límite. El estar en un límite absoluto sería, eso sí, lo contradictorio, lo aniquilante, lo que confiere la muerte. Por eso, por evitarlo, la analogía es la verdadera agonía, en el sentido de Unamuno, como lucha por el ser, en contra del no-ser; y por eso es también la verdadera tragedia, lo verdaderamente trágico, en el sentido de Nietzsche, de lucha por el ser contra la nada. Filosofía agónica. Filosofía trágica.

No pretende establecer únicamente lo que es, y desentenderse de todo el no ser que nos circunda; tampoco pretende erigir el no ser para que sojuzgue al ser y lo diluya. Pretende conjuntar el ser y el no ser, consciente de que no hay puro ser exento de no ser, esto es, no hay perfección o atributo que no conozca límites. Es aceptación de límites, y gozo o disfrute de lo positivo que se nos da y nos queda dentro de lo negativo de la limitación. Constituye, así, una ontología del umbral, de la encrucijada, así como una epistemología integradora y también de la distinción (pero no rígida).

9 M. Heidegger, "Hacia la pregunta del ser", en E. Jünger – M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona: Paidós, 1994, pp. 73 ss.

Necesitamos, ante todo, para que nuestra ontología o metafísica no sea puramente esencialista, sino, en alguna medida, existencialista, una descripción fenomenológica del hombre de hoy. Sólo así podremos integrar su experiencia en la historia de la filosofía y, a la luz de ella, saber qué quiere y qué necesita (pues ambas cosas son complementarias), y así poder escoger algún sendero.

Principalmente, es necesario develar y entresacar los presupuestos con los que cuenta el hombre, a veces sin advertirlos o sin reconocerlos. Ya está en el ser, no tiene que demostrarlo –es imposible–, sino dilucidarlo. Ya es, al menos en cierta medida y de cierta manera, ser humano; igualmente, está inserto en una cultura, forma parte de un grupo, de una historia. Aquí nos encontramos con la noción de tradición de Gadamer.[10]

Pero hay que buscar un pensar que no sea pura metonimia, como pidió ya Nietzsche, pero que tampoco sea pura metáfora, sino que incluya a las dos. Así, podemos decir que el hacer ontología o metafísica (metonimizar/metaforizar) es el verdadero existenciario del hombre, su modo de existir más propio y acorde con lo que él es, donde ente y Ser se encuentran, se reconocen; a pesar de su diferencia ontológica, se acuerdan, en el doble sentido de concordar y de recordarse el uno al otro, o de que el pensador no olvide ni al uno ni al otro, de que no caiga en el olvido del Ser ni en el olvido del

10 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 331 ss.; el mismo, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Córdoba (Argentina): Alción Editora, 1998, pp. 46 ss.

ente, o de que no olvide al Ser por privilegiar desmedidamente al ente ni olvide al ente por privilegiar desmedidamente al Ser, ya que ambos olvidos cometen una injusticia ontológica, metafísica, como la injusticia cósmica que conducía a una reparación también cósmica, que exigían los presocráticos (Anaximandro) cuando un elemento sobresalía por encima de los otros.[11]

El ser del ente y el ente del ser

Pasemos ya a algunos resultados que nos podría dar la hermenéutica analógica como hermenéutica débil, no violenta. Se trata ahora de un mestizaje. Pero no tanto de un mestizaje étnico cuanto de un mestizaje cultural. Como tal, es un mestizaje de símbolos, un mestizaje simbólico. En el doble sentido de ser un entrecruce de símbolos de diversas culturas, símbolos híbridos y sincréticos que resultan de la intersección cultural, y en el de ser un entrecruce simbólico, esto es, afectuoso, no agresivo, que puede ser bien significado desde el *poscolonialismo analógico* propuesto por Primero Rivas, en un capítulo citado.

Aquí hay que hacer hermenéutica; pero, como diría Lévinas, *hermenéutica de otro modo*, o de otro modo que hermenéutica; una hermenéutica distinta, que no se quede en lo que usualmente ha

11 Sobre este asunto, puede revisarse el capítulo de Luis Eduardo Primero Rivas “Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente”, en el libro El giro ontológico (2015).

venido a ser la metafísica, a saber, ontología fundamental, sino que pase a *eso otro de ella*, que es la metafísica propiamente dicha, del lenguaje al ser.[12] Que acceda a lo que es de otro modo que hermenéutica, a lo que le resulta como complementario, con lo que efectúa algo nuevo y distinto; y, así, mira hacia lo metafísico, hacia lo que está más allá de lo hermenéutico, más allá que lo lingüístico. Yo denominaría a esto el *anexo de la hermenéutica*, el apéndice de ella, lo que está más allá de ella; pero hay que pasar por ella, si no, no se puede llegar a él. Lo que es de otro modo que ser es el bien, y el bien está más allá de la esencia; pero lo que está más allá del bien y es de otra manera que bien es el ser, la existencia.

Esto es algo que Derrida llamaría complemento, anexo, injerto.[13] El complemento de la hermenéutica, lo que funge como clase complementaria suya, lo no-hermenéutico sería el ente; lo que no es interpretación, sino hecho, acontecimiento; lo que no es sentido, sino referencia. Pero en el límite se pueden juntar las dos cosas: la hermenéutica y la metafísica, una como el complemento de la otra, como llenando la clase complementaria que queda junto a la otra. Porque, en realidad, se complementan, se completan, se aportan completitud.

12 Sobre este paso de la ontología a la metafísica nos habla E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 66 ss.; el mismo, "Hermenéutica y más allá", en el mismo, *Entre nosotros*, Valencia: Pretextos, 2001, pp. 95-96.

13 J. Derrida, *La diseminación*, Madrid: Ed. Fundamentos, 1997 (7a. ed.), pp. 533 ss.

De alguna manera, esta otra manera de hacer hermenéutica es una no-hermenéutica. Dijimos que lo otro de la hermenéutica es la metafísica; pues bien, hacer lo otro de la hermenéutica es hacer metafísica. Pero aquí se ve restringido esto es, limitado. ¿Cómo no abandonar la hermenéutica, que es tan propia del hombre, *a fuer* de existenciario suyo, según decía Heidegger de la comprensión y la interpretación?[14] La hermenéutica se conserva; lo que se añade es el contacto con el ente y su ser, ambas cosas, para que se conecte con la metafísica, y no sólo con la ontología. Con ello se cumple el que no nos quedemos en la totalidad que critica Lévinas,[15] salimos al infinito.

Y en eso hay gozo. La hermenéutica se vuelve un saber gozoso, una verdadera *gaya ciencia*. El gozo es de la hermenéutica por su tocar el ser, por abandonar la cerrazón de su inmanencia. Hacer un poco de caso a Lévinas, al menos un poco. Es el hombre que se goza en su actuar, en activar su ser, con lo más propio de su existencia. Pues si un existenciario suyo es el comprender, la metafísica es también uno de sus existenciarios. El gozo, aquí, es el del encuentro del ente con su ser, la posesión momentánea del mismo. Hay acuerdo del ente con su ser, adecuación suficiente. Eso hace que el hombre goce. La hermenéutica se ha conectado con la metafísica. Pues no se ve sólo al

14 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 31-32; México: FCE, 1957, pp. 160 ss.

15 E. Lévinas, *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, pp. 87 ss.

ser del ente, como se hacía en la ontología fundamental de Heidegger, sino que además se ve al ente de ese ser, que es lo que pide Lévinas para la metafísica.[16] En ese sentido, el gozo es del ente, que rompe sus cadenas, sus límites, y alcanza el ser, que es ilimitado, del cual es el infinito. Es el gozo del ente por su ser, o del ser por su ente. No importa. Quizá es el encuentro del ente con el ser, o del ser con el ente, más allá de toda diferencia ontológica.

Hallamos aquí una hermenéutica del gozo, que sin duda podría hacernos sospechar; pues no hay nada más subjetivo que el gozo, y se nos ha prometido algo objetivo y universal. Es el problema de Kant en la *Crítica del juicio*. Pero es que esa universalidad es radicación profunda en lo concreto, y esa objetividad está injerta en lo subjetivo. Como está en el origen de la misma subjetividad, el ente es lo más profundo. No se pone como fundamento, rebasa al fundamento mismo. Por eso no lo tocan las críticas antifundacionistas. No pueden.

En contra de la insistencia de Heidegger sobre el ser del ente, para hacer ontología fundamental, Lévinas insiste en el ente del ser, para hacer metafísica trascendental, que salta de la totalidad al infinito, y que es todavía más fundamental, porque, en lugar de ir al fundamento, va al origen. Heidegger privilegiaba excesivamente el ser; Lévinas, el ente. Pero es necesario rescatar la conexión, el vínculo. No sólo el ser ni sólo el ente.

16 El mismo, *De la existencia al existente*, Madrid: Arena, 1986, p. 66 ss.

El ente con su ser y el ser con su ente. El ente es el que manifiesta al ser, es lo que nos sirve de acceso al ser, y el ser que alcanzamos rebasa al ente, por cuanto el ente limita y el ser se desborda. Se desbordaría si el ente no fuera sus bordes.

Urge recuperar la metafísica, es verdad; pero de manera integral y no excluyente. Que abarque el ente, que señale lo individual y movedizo, y también al ser, que apunta hacia lo infinito o universal. Porque, una vez en el ente, el ser es lo más propio e íntimo de él, lo más constitutivo. Es su existir, lo que lo ata a lo concreto. En ese sentido el ser es lo más universal y concreto a la vez. Es el verdadero universal concreto, que tanto buscó Hegel. El ser sólo se da concretizado en un ente; pero el ente concreto sólo por el ser es lo que es y existe.

Iconicidad: más allá de la identidad y la diferencia

Buscar lo absoluto en lo relativo puede perder, o fragmentar. Buscar lo relativo en lo absoluto, tiene más probabilidades de iluminar. Lo absoluto ilumina lo relativo. Y hay que saber ver lo absoluto en lo relativo, y por ello se requieren las mediaciones. Es verdad, se requieren mediaciones relativas para llegar a lo absoluto; no se accede a él directamente y sin más (sólo en contados casos privilegiados). Se necesita la mediación; sí, es verdad; pero también se requiere, como algo más

radical, querer oír la resonancia fragmentada (no fragmentaria) de lo absoluto.

El absoluto se va manifestando en lo relativo, se nos da de manera fragmentada, repartido por las cosas; como fundamentante, se revela en lo inmanente. La trascendencia en la inmanencia, la absolutez en la relatividad, la totalidad en la fragmentación. La trascendencia en lo inmanentizado, la absolutez en lo relativizado, la totalidad en lo fragmentado. Es como se nos manifiesta a nosotros: un absoluto relativizado, no porque sea así, sino porque así lo conocemos, así es para nosotros (*quoad nos*); un trascendente inmanentizado, una totalidad fragmentada. Pero necesitamos cierta capacidad icónica o iconizante para poder ver la totalidad en los fragmentos, en las piezas, en los pedazos, en los trozos. Si no, solamente veremos trozos, sin totalidad; ni siquiera la totalidad despedazada, que ya es ganancia.

Conclusión

Vemos a la filosofía actual en plena fragmentación, parece que ama los fragmentos, los aforismos. Pero podemos levantar, desde los fragmentos, el sistema, sistema abierto, por supuesto. O, por mejor decir, podemos ver, en los fragmentos, el sistema, y esto lo podrá hacer la iconicidad, ya que ella es la que puede aprehender el todo en los fragmentos, incluso en cualquiera de ellos. En un fragmento solo. Sabe ver el todo en el fragmento.

Así como con algunos restos, con algunas muestras, reconstruimos alguna cultura del pasado, así, en algunos fragmentos, en algunos detalles, nos apoyamos para dar el paso hacia delante y reconstruimos la metafísica misma. Aquí no vamos, *a priori*, del todo a las partes, sino, *a posteriori*, de las partes al todo. Es, inclusive un todo roto, fragmentado; es, aunque suene a paradoja, un todo fragmentario; mas, a partir de esos fragmentos, o en ellos mismos, encontramos el camino para volver a levantar los pedazos y que en ellos brille, aunque roto, el todo.

Capítulo 9:
Hermenéutica analógica y estética

Introducción

En este capítulo mi planteamiento será revisar la noción de arte en la actualidad, que ya ha cambiado con respecto a la noción clásica del mismo. Antes se pensaba que el arte debía buscar y procurar la belleza, ahora se piensa que esto no es necesario; después de las vanguardias y las postvanguardias, se cree que el arte busca no lo bello sino lo impactante. Y por eso cada obra de arte va acompañada de su propia epistemología: ¿qué quiere decir esto?, e incluso de su propia ontología: ¿qué es esto?

Por eso ha habido intentos recientes de volver, aunque sea un poco, al ideal clásico del arte como buscador de belleza. Hablaré de unos cuantos de ellos, que precisamente surgen de entre las filas de la posmodernidad, de algunos de los más connotados pensadores actuales. Y terminaré conectando esto con mis propias búsquedas y reflexiones. Concretamente, con mis andanzas en el camino de la hermenéutica, de la mano de lo que he llamado una hermenéutica analógica.

Filosofía del arte y estética

La relación entre la filosofía y el arte se da en la filosofía del arte o estética. El primero que le llamó "estética" fue Alexander Baumgarten, a mediados del siglo XVIII. Después se ha preferido esa denominación, pero a veces se la ha denominado "filosofía del arte", para que abarcara todo lo relativo a la creación artística y al artista mismo.[1]

De hecho, "estética" significa teoría de la sensación, es decir, el estudio del modo como captamos con los sentidos. Así, Kant, en su *Crítica de la razón pura* (1781), llama "estética trascendental" al primero de sus apartados, tocante a la sensación o conocimiento empírico. Es, pues, el estudio del conocimiento sensible. Y en la estética se estudiaba el conocimiento del arte, el sentimiento de lo bello.

Sin embargo, sabemos que la experiencia artística no se queda en los sentidos. Si bien comienza en ellos, llega hasta el intelecto. De esto se dio cuenta el propio Kant cuando colocó el estudio del gusto artístico en su obra *Crítica del juicio*, y el juicio es algo que pertenece a la inteligencia.[2]

Sobre todo, antes se consideraba que la estética era una ontología de la belleza. Es decir, el estudio de las condiciones de posibilidad para que

1 S. J. Castro, *Vituperio de Orbanejas*, Barcelona: Herder, 2007, pp. 11 ss.

2 M. Beuchot, *Belleza y analogía. Una introducción a la estética*, México: Eds. Paulinas, 2012, pp. 97 ss.

algo fuera bello, ya se tratara de algo natural o de un producto del arte. Se creía que el arte tenía que ver con lo bello; pero ahora, en la actualidad, después de las vanguardias y las postvanguardias, el arte no tiene que ver con lo bello, sino con lo *impactante*.

Sin embargo, después de mucho tiempo (todo un siglo) en que se perdió esa perspectiva de la belleza en el arte, y en que la estética ha sido la parte más carente y afectada de la filosofía, al grado de que no se podía distinguir entre una obra de arte y un bodrio o un engaño, ahora recientemente se ha querido volver, al menos un poco, al ideal de que el arte busque la belleza, y la estética estudie sus condiciones de posibilidad.

En cuanto a la belleza, los griegos y los medievales ponían tres condiciones o características para que un objeto fuera bello: completitud o integridad, proporción y esplendor. La integridad consistía en que el objeto estuviera completo y con todas sus partes. La proporción era que esas partes estuvieran en una relación adecuada, la cual cargaba con el peso fuerte para que el objeto pudiera llamarse bello. El esplendor era cierto brillo que resultaba de la concordancia de los dos requisitos anteriores.[3]

Después, en la modernidad, Kant abrió la estética no sólo a lo bello, sino también a lo sublime (en su opúsculo *De lo bello y lo sublime*). Lo bello

3 El mismo, "La belleza y la estética según San Alberto Magno", en el mismo, *El espíritu filosófico medieval*, México: UNAM, 1994, pp. 23-29.

es lo proporcionado y lo sublime es lo desproporcionado para el hombre, por su grandiosidad. En la *Crítica del juicio* decía que lo feo y lo grotesco podrían entrar en el arte, pero lo asqueroso nunca. Y, sin embargo, vemos que ya ha entrado al arte contemporáneo.

A continuación de él, Hegel habló de la muerte del arte, que Walter Benjamin interpretó como causada porque el arte se podía reproducir tecnológicamente.

Los románticos estudiaron la creación artística, algunos centrándola en el genio, como Schlegel, y otros en la educación o formación artística, como Schiller.

Nietzsche puso el arte como centro de la vida, sobre todo la música. El arte es lo que hace soportable la existencia. Los paradigmas del arte son Dioniso y Apolo, los dioses griegos. El primero es de lo oscuro y lo orgiástico, y el segundo de lo luminoso y lo bien estructurado. Al principio, de joven, Nietzsche piensa en el arte trágico, muy dionisiaco, pero ya maduro dice que se debe lograr el equilibrio entre esas dos fuerzas: la dionisiaca y la apolínea. De modo que, gran conocedor de la cultura griega vuelve al ideal de la proporción, de la belleza como proporción, como equilibrio proporcional. Suele ponerse a Nietzsche como alguien que propició únicamente lo dionisiaco y lo desmedido, pero eso no es exacto. Tuvo un gran sentido de la proporción, aunque ésta es difícil de lograr. Él mismo no la pudo alcanzar. Por ejemplo, primero admiró la tragedia griega, especial-

mente la de Esquilo; luego el drama musical de Wagner; pero después se enemistó con él y consideró como ideal o paradigmática la ópera *Carmen* de Bizet. En ella la tragedia o el drama se halla muy atemperado: se juntan Dioniso y Apolo, se equilibran.

Vienen después las vanguardias y las postvanguardias, que explotan ese lado dionisiaco y van a lo irracional e instintivo, o buscan lo que no necesariamente es bello, sino que llame la atención, que sea impactante.[4]

Curiosamente, en ese tiempo de cambios revolucionarios en la cultura, alguien que apreció mucho la cultura griega recuperó su ideal de belleza. Fue Martin Heidegger, que en su conferencia *El origen de la obra de arte*, de 1935, vuelve a la noción de belleza en la estética, y dice que la belleza es el resplandor del ser en el ente, es decir, de una luz en la tierra que es el objeto artístico.[5] Añade que la obra de arte es simbólica, aquella en la que el artista logró la simbolicidad, el darle carácter simbólico. Para entender esto, recordemos que el símbolo era algo que unía, a saber, dos partes de un objeto que dos personas se daban para reconocerse, para identificarse y entrar en comunidad. Por eso el símbolo tiene la capacidad de identificar y distinguir, y de unir

4 B. Valdivia, *Los objetos meta-artísticos, y otros ensayos sobre la sensibilidad contemporánea*, Zacatecas: UAZ – Guanajuato: Azafrán y Cinabrio Eds., 2007, pp. 47 ss.

5 M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, México: FCE, 1978 (2a. reimpr.), pp. 40 ss.

para hacer comunidad. Es lo que hace el buen artista. Nos une, nos comunica unos con otros, crea comunidad entre los seres humanos. Heidegger pone como ejemplo los zapatos, unos zuecos, pintados por Van Gogh. Ciertamente los zapatos no son así, pero, de alguna manera, deberían serlo. El artista crea belleza que nos seduce a todos, nos comunica, nos une. Atinó con el símbolo.

Un discípulo de Heidegger, Gadamer, recupera esa idea de su maestro, y habla de la simbolicidad del arte, de su carácter simbólico, como capacidad de universalizar.[6] Al hablar de sí mismo, de sus alegrías y tristezas personales, el buen artista nos habla a todos; todos nos sentimos aludidos, y así se crea una comunidad de sentimientos, una universalidad extraña. Es el carácter universal del arte, que desde su condición particular alcanza lo universal, por la fuerza de símbolo que tiene, que le supo dar el artista.[7]

Esto va de la mano con la universalización que Gadamer confiere a la hermenéutica. Esta última es una rama de la filosofía que enseña a interpretar textos, a comprender sus significados. Y la obra de arte es un texto, pues éste no es solamente el escrito, sino todo lo que es susceptible de

6 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 137 ss.

7 Sobre el arte en Gadamer, cf. A. L. Grisales Vargas, *El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea*, Manizales (Colombia): Editorial Universidad de Caldas, 2002, pp. 155 ss.

interpretación, como el diálogo. También el texto es una obra de arte (en el sentido de técnica); pero la obra de arte es, por demás, un texto. Es el que compuso el artista, es su expresión; es, por así decir, su palabra. Y el espectador tiene que interpretar esa obra de arte como un texto, llegar a comprenderlo. Tratar de saber qué quiso decir el autor. Pero muchas veces no coinciden, y el espectador no comprende al artista.

Es lo que otro gran hermeneuta, Paul Ricœur, llama el conflicto de las interpretaciones. El juicio de gusto o juicio estético es una interpretación. No en balde Aristóteles trató del juicio en su *Peri hermeneias* o *Sobre la interpretación*. Pues bien, a ese juicio interpretativo llegamos por virtud de la hermenéutica, la disciplina de la comprensión de los textos.

Clásicos y contemporáneos

El cambio que se da en las vanguardias ha sido señalado por Walter Benjamin y Theodor Adorno, muy pendientes de esos movimientos. Por ejemplo, los surrealistas se van a lo irracional, el inconsciente y sus impulsos o instintos, que había revelado el psicoanálisis.

El cambio de lo bello a lo impactante se puede rastrear hasta el romanticismo. Kierkegaard decía que lo propio del romántico era lo interesante, y precisamente lo colocaba como un estadio estético. Ahora se busca lo que llame poderosa-

mente la atención. Pero eso puede ser índice del cansancio y agotamiento cultural que hay, o de una crisis de la cultura debida al relativismo tan fuerte de hoy en día. En efecto, en la filosofía actual hay un relativismo excesivo. No un relativismo sano y hasta de sentido común, sino extremo y que podríamos llamar equivocismo. Y fue resultado del positivismo del siglo XIX y de la primera parte del XX, como reacción: un cientificismo y un racionalismo que produjeron como protestas numerosos movimientos que iban en contra de la ciencia, de la técnica e incluso de la razón.[8]

No podemos negar que el arte depende mucho de la situación histórica en la que se da, en ella nos movemos. Y ésta no ha dejado de caracterizarse como crisis. La llamada posmodernidad o tardomodernidad es una situación de crisis. Se la ha querido ver como un inocente cambio de época, o de paradigmas. Pero es más que eso. Es una caída de metarrelatos y de paradigmas, o de modelos, tanto en el conocimiento como en el arte.

Por eso la filosofía del arte posee un lado epistemológico, que tiene que ver con el modo de conocer que ejerce el artista al crear y el que realiza el espectador al recibir su creación. Muestra también un aspecto psicológico que le es aledaño, pero ya no pertenece propiamente a la filosofía (como la utilización del psicoanálisis por parte de algu-

8 Si desea revisarse la historia del positivismo, puede consultarse los dos primeros capítulos del libro coescrito con Luis Eduardo Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología* (primera edición, 2012).

nos críticos de arte). Es, en todo caso, una interpretación, una hermenéutica. Así, algunos usan el psicoanálisis para interpretar la pintura, y otros la poesía, etcétera.

He mencionado que se ha dejado de lado la noción de belleza en el arte para poner la de lo impactante. Pero se está recuperando la idea de que el arte debe tener como objeto lo bello, por ejemplo por ese genial discípulo de Heidegger que he mencionado, Hans-Georg Gadamer, en una obra que tiene el significativo título de *La actualidad de lo bello*. Es decir, lo bello, como objeto del arte, vuelve a ser algo actual.[9]

También se ha puesto en tela de juicio un concepto que regía el arte clásico y era el de imitación o mímesis. Para Aristóteles, el arte era sencillamente la imitación de la naturaleza. La pintura, la poesía, la tragedia, etc. imitaban la naturaleza, plasmaban los caracteres de los hombres. En las vanguardias se abandonó eso, y se cortó la idea de mímesis. El arte no imita, crea. Y así desde el impresionismo, expresionismo y otros movimientos, se aborreció al que imitaba, y se pensó en una distorsión constructiva o creativa de lo real.

Pero, recientemente, la noción de mímesis fue rescatada por Paul Ricœur. Este eminente hermeneuta, muerto en 2005, hablaba de tres niveles de mímesis. Hay una primera mímesis, que es la prefiguración. Y es todo aquello que prepara la elabo-

9 H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 45 ss.

ración de un texto o de una obra, desde el lenguaje de que disponemos, o los materiales que usaremos, hasta los movimientos o ideas estéticas que nos circundan. Hay una segunda mímesis, que es la configuración, y es la puesta en ejercicio del texto o de la obra de arte (vista aquí como un texto, al igual que al texto como obra), o sea, la plasmación de todo eso que nos ha antecedido. Y hay una tercera mímesis, que es la refiguración, por la cual vemos los efectos del texto o la obra, las consecuencias de esta.[10]

Arte e interpretación

Pero, en todo caso, la obra de arte requiere ser interpretada. Así como ella misma es una interpretación del artista, una concepción de la realidad (y en ese sentido una mímesis), así también la apreciación del espectador es una interpretación de lo significado por el artista en su obra. Si la creación artística es el juicio de gusto del artista, la apreciación estética es el del espectador. Siempre un juicio, una interpretación. O un juicio interpretativo, hermenéutico.

En Aristóteles, lo que correspondía a este juicio estético o de gusto era el juicio prudencial. La prudencia o *phrónesis* era una virtud teórica, pero que tenía que ver con la práctica, por lo tanto con

10 P. Ricœur, *Tiempo y narración,* I, México: Siglo XXI, 1998, pp. 85 ss.

lo singular y contingente, movedizo e inestable. Es verdad que el arte era la *techne*, la técnica, la cual tenía reglas de procedimiento. A diferencia de ella, la *phrónesis* o prudencia no tenía reglas, al menos reglas precisas, tenía que operar con mucho de duda y de oscuridad. Sin embargo, tenía la capacidad (la iba construyendo paulatinamente) de atinar a lo que se necesitaba.

En Kant lo que correspondía al juicio prudencial es lo que él llamaba el juicio reflexionante. Fue célebre Kant porque en su *Crítica del juicio* reservó este tipo especial de juicio para la estética. Lo contraponía al determinante, el cual era claro y distinto, con conceptos precisos y principios exactos. En cambio, el juicio reflexionante no tenía ni conceptos claros ni principios precisos. Operaba con conceptos claroscuros y con principios imprecisos, más con el sentimiento que con el intelecto, más con la intuición que con el raciocinio. Y, sin embargo, tenía valor porque, a pesar de partir de conceptos y principios exiguos, encontraba la verdad, en este caso la belleza, que es como la verdad del arte.

En tiempos muy recientes, la *phrónesis* ha sido rescatada por Gadamer y por Alessandro Ferrara, que además la ha conectado con el juicio reflexionante. En efecto, Gadamer estudió la *phrónesis* o prudencia en Platón y Aristóteles, y encontró que esta virtud es la que se ejerce en la hermenéutica. El acto interpretativo tiene el esquema de la *phrónesis*. Es un acto que se da en contexto, que necesita contextuarse para comprenderse y ser efecti-

vo. Y esto es lo que hacemos, proporcionalmente, al interpretar.

Gadamer fue discípulo de Heidegger, y una discípula de ese mismo maestro, Hannah Arendt, conectó la *phrónesis* aristotélica con el juicio reflexionante kantiano. Ella decía que ambos hacen lo mismo: encontrar la verdad, el bien y la belleza con muy pocos recursos, desde una gran pobreza conceptual; y, sin embargo, atinan a dar con ellos.

Más recientemente, Alessandro Ferrara ha aplicado esto a la enseñanza, a la educación.[11] Sostiene que enseñamos con modelos, ejemplos o paradigmas. Y es como aprendemos a crear arte o simplemente a apreciarlo. Con buenos modelos y mucho ejercicio. Se da gran cabida a la imitación o mímesis y a la praxis.

Volvemos a la situación clásica. Sobre todo a la genialidad de conjuntar a Aristóteles con Kant: la *phrónesis* con el juicio reflexionante. He oído a dos pensadores, Pierre Aubenque y Eugenio Trías, que la genialidad consiste, en filosofía, en unir a Aristóteles y a Kant. Y aquí vemos intentos de hacerlo.

Por eso encontramos en la actual filosofía del arte, en la estética reciente, la presencia fuerte de la hermenéutica. La hermenéutica, que tiene que ver con la comprensión de textos, pero también con el juicio interpretativo, muy parecido al juicio prudencial o *phronético* y al juicio reflexionante,

11 A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 21 ss.

se ha colocado como un instrumento conceptual de la estética contemporánea.

La labor de los posmodernos

Los filósofos posmodernos han tomado muy en cuenta el arte, la estética. Uno de ellos, Michel Foucault, llegó a pensar la ética como una cierta estética, tal la creación de una personalidad bella. Esto lo trabajó en la última etapa de su trayectoria laboral y vital, y por eso es poco conocido o mal comprendido. Es lo que él llamaba la *epiméleia*, el cuidado de sí mismo.[12] Y realizó un retorno a la estética clásica. En efecto, se inspiraba en los estoicos grecorromanos.

Estos estoicos, en seguimiento de Platón y de Aristóteles, veían la formación ético-estética del hombre centrada en la *phrónesis*. Tenían su propia teoría de la prudencia, como sabiduría, muy en la línea de Sócrates y Platón, más que en la de Aristóteles. Pero era una sabiduría de lo concreto y práctico, por eso se podía aplicar tanto a la ética como a la estética. Foucault, al rescatar la *epiméleia* de los estoicos, la interpretación de sí, la hermenéutica del sí mismo, estaba recuperando la idea clásica del arte, más centrado en la *phrónesis* que en la *techne*, la pura técnica, y que tenía una fuerte carga interpretativa, hermenéutica. Desde

12 M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres, 2009 (2a. ed.), pp. 97 ss.

este contexto, es que llegué a plantear el concepto de hermenéutica de sí, expresado en el libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* (pp. 49, 75 y 79).

Otro de estos filósofos posmodernos ha sido Gianni Vattimo. Discípulo de Gadamer, es un gran estudioso de Nietzsche y de Heidegger, que son precisamente los maestros de la posmodernidad, en los que beben los teóricos posmodernos, al menos la mayoría de ellos. Con Vattimo he podido conversar sobre estos temas y llegar a algunos consensos, a pesar de los inevitables disensos.

De Heidegger, Vattimo ha recibido la idea de que el arte, singularmente la poesía, revela la verdad del ser.[13] Es un modo de conocimiento. Pero la verdad, en sentido heideggeriano, es la *alétheia* aristotélica, entendida como desvelamiento. Algunos la han contrapuesto a la verdad como correspondencia, pero autores como Volpi y Ferraris han hecho ver que el des-ocultamiento requiere de la correspondencia, se necesitan la una a la otra. Sin embargo, Vattimo entiende esta verdad como proyecto, como algo que está en el futuro, que apunta al porvenir. Como es posmoderno (de hecho, es uno de los principales teóricos de esta tendencia filosófica), dice que la verdad más bien está en el pasado, que sólo puede verse como algo que ya pasó, cuyos restos conmemoramos, como un rescoldo que se apaga. Por eso pro-

13 G. Vattimo, "Arte e identidad. Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche", en su obra *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 159-196.

fesa una filosofía débil, sobre todo una ontología débil, para la cual la estética es algo que se ve con algo de nostalgia, ya que participa de esa debilidad, padece de ella, y se nos muestra como algo vago y ambiguo.

Tuve un debate con Vattimo en 2004, y otro en 2008, y me pareció en ambas ocasiones que no nos poníamos de acuerdo porque él entendía la filosofía débil como equívoca, mientras que yo la consideraba como analógica.[14] Él pensaba que la filosofía actual no puede ser prepotente y monolítica como la moderna, sino que la posmoderna, y con ello su estética, tenía que ser débil. Pero entendía esa debilidad demasiado extrema, tanto que en su ontología no había esencias ni causas, lo cual me parecía demasiado débil. Aún creo que la verdadera y auténtica filosofía débil no es tan exigua, equívoca, sino que es analógica. Vattimo aceptaba mi hermenéutica analógica como una filosofía débil, no prepotente como la moderna, sino en la línea de la posmodernidad, y sólo me pedía que fuera más débil, que no tuviera miedo a la equivocidad. Pero pienso que sí hay que temerla, y que no conviene debilitar tanto la filosofía, sino que hay que buscar la analogía o analogicidad, que es la verdadera filosofía débil, la mejor para la época posmoderna.

14 G. Vattimo, "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en M. Beuchot - G. Vattimo - A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006, pp. 21 ss.

Vattimo ha dicho que la hermenéutica es el lenguaje común de la filosofía en la actualidad, sobre todo de la posmoderna. Por ello mismo la hermenéutica está ahora, en la actualidad, en el centro de la estética, de la filosofía del arte. Muchos aseguran que tiene que ser una estética hermenéutica, ya no tanto una estética ontológica. Sin embargo, esto no se ha cumplido bien, pues en la actualidad la estética tiene mucho de epistemología e incluso de ontología. En todo caso, como veremos, una hermenéutica analógica trata de conservar esos lados de la estética, el epistemológico y el ontológico, así sea de manera moderada, verdaderamente analógica o proporcional.

Estética y hermenéutica analógica

Como hemos visto, la hermenéutica tiene mucho que ver con la estética. También hemos dicho que la hermenéutica es arte de interpretación. Y en el arte se trata de interpretar. El artista, cuando crea su obra, interpreta; el espectador, cuando la aprecia, lo hace también. Por su carácter interpretativo, la hermenéutica se halla omnipresente en la estética.

Pero también hemos de considerar la hermenéutica en su momento actual. Hoy en día ella ha estado distendida dolorosamente por dos fuerzas opuestas. Una va hacia la interpretación estrecha y estricta, pretendidamente exacta y exhaustiva, lo cual no pasa de ser un ideal inalcanzable.

Otra corriente tiende hacia la interpretación vaga y ambigua, demasiado relativista. A la primera le podemos dar el nombre de hermenéutica unívoca, ya que la univocidad es esa ansia de exactitud. A la segunda la podemos llamar hermenéutica equívoca, ya que la equivocidad padece de esa dispersión sin fin, que termina en disolución, en colapso.

La univocidad acaba con la interpretación, la ahoga; la aniquila por falta de espacio. La equivocidad también mata la interpretación, la disuelve; la atomiza en un vacío de significado. Por eso ha hecho falta una tercera vía, una opción distinta, que se base en algo diferente.

Esto diferente es la analogía, la analogicidad, que es un modo de significar que no tiene la estrechez de la univocidad pero tampoco la dispersión de la equivocidad. Está en medio, es abierta sin diseminarse y exigente sin ser rigorista.

Tiene que ser una hermenéutica analógica, es la que se necesita ahora. La modernidad no comprendió o no quiso la analogía. Por eso en estos tiempos tardomodernos o posmodernos hay que darle una oportunidad. Cabe una hermenéutica analógica.

Esta propuesta, a diferencia de la hermenéutica unívoca, admite varias interpretaciones y no sólo una; pero, a diferencia de la hermenéutica equívoca, no admite todas o prácticamente todas como válidas. Acepta más de una, varias, pero formando un conjunto ordenado, en el que se pueda discernir cuáles son mejores que otras. Formarán

una gradación o jerarquía de mejores a peores, hasta que se llegue a un punto en el que ya no se puede hablar de corrección, sino que, a partir de él, ya las interpretaciones son falsas, inadecuadas.

Esto nos permitirá tener una estética analógica, una filosofía del arte regida por la analogía.[15] Los antiguos estoicos grecorromanos creían en la analogía cósmica, en la simpatía universal, en las coincidencias que se daban entre todas las cosas. Los hermetistas del Renacimiento y del Barroco recuperaron esa idea, y decían que con el ingenio se descubrían esas relaciones entre los seres, que la mayoría no vislumbraba siquiera. Los románticos y los simbolistas las volvieron a encontrar, al punto que Mallarmé y Rimbaud hablaban de las correspondencias entre las cosas, y que precisamente era labor del arte descubrirlas. El artista atisba esas analogías, escudriña el universo en busca de esos símbolos. No en balde Heidegger dijo que lo propio del arte era ser símbolo y eso lo reafirmó su discípulo Gadamer.

Y es que el símbolo es analógico. La simbolicidad está en el orden de la analogía, toca registros analógicos. En efecto, las dos caras de la analogía son la metáfora y la metonimia, que están omnipresentes en todas las artes, no sólo en la poesía. Metáfora y metonimia, polos analógicos, son lo que Nietzsche llamaba Dioniso y

15 M. Beuchot, *Belleza y analogía*, ed. cit., pp. 9 ss.

Apolo y, aunque de joven hablaba del origen metafórico de las lenguas y ponía la metonimia como mentira, en su madurez abogó por tomar en cuenta las dos, porque son inseparables y necesarias.

Por eso necesitamos una hermenéutica analógica para la estética, para la filosofía del arte. Que nos haga oscilar entre el polo metafórico y el polo metonímico del fenómeno artístico, del acontecimiento del arte. De esta manera recuperaremos algo de la tradición clásica, con su idea de que el arte debe ir a la belleza, como en la ciencia hay que ir a la verdad. Y se recuperará la noción de belleza como proporción, como analogía, de modo que salgamos del marasmo y del impasse en el que se encuentra el arte actual y la misma filosofía del arte o estética.

Conclusión

Después de este recorrido hemos aprendido algo. Que el arte primero se volcó hacia la belleza, entendida como imitación de la realidad natural. Posteriormente se despojó de la mímesis y se dio a la composición o creación de realidades nuevas, a veces impensadas, como en el arte abstracto y otras experiencias similares. Luego abandonó la noción de belleza, y se dedicó a lo impresionante, lo impactante. Pero ahora se está volviendo a lo clásico, en la estética más reciente. Hay varios esfuerzos por recuperar la idea de belleza como

objetivo del arte, y, además, de recuperar la idea de belleza como proporción, como alguna secreta armonía entre los elementos componentes de la obra artística. Quizá sea una proporción oculta y misteriosa, como la analogía de los griegos, de los hermetistas, de los románticos y los simbolistas, pero se dejará ver por aquellos ojos que sean perspicaces y atentos.

Conclusiones

En este volumen hemos considerado la teoría de la hermenéutica analógica y algunas de sus aplicaciones. Después de haber expuesto la teoría, accedimos a la epistemología y su forma de ayudar a la investigación. También añadimos lo relativo a una racionalidad analógica, pues es la desembocadura natural de lo anterior, que nos conduce a una filosofía analógica y a todo un pensamiento analógico. Éste ha sido visto con sospecha por el positivismo univocista y el posmodernismo equivocista, pero está siendo reconocido y aceptado cada vez más.

También nos introdujimos a la antropología filosófica o filosofía del hombre, pues hay una concepción del ser humano en este tipo de hermenéutica analógica. Es la de un ser intencional, que abarca lo sensorial, lo intelectual y lo racional, pero también lo volitivo y sentimental.

Esa idea del hombre nos permitió abordar la pedagogía, pues de acuerdo con un modelo de ser humano se va a educar. También consideramos a la ética y al derecho, en tanto, según nuestra concepción del hombre, serán las normas morales que se le entreguen y las normas jurídicas que se le

prescriban, al igual que los derechos que se le otorguen.

También nos hemos asomado a la ontología, rama difícil de la filosofía, así como a la estética o filosofía del arte, en tanto este campo tan complejo se ha aplicado con beneficio la hermenéutica analógica.

Espero que los aspectos aquí reunidos muevan a algunos lectores a interesarse en esta propuesta filosófica, que es mexicana y que puede ayudar a la ciencia actual.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ BALANDRA, A. C., *Hermenéutica analógica y Analogía Filosófica* (México, CEOP), Vol. 16, no. 10, 2002.

BEUCHOT, M., *El espíritu filosófico medieval*, México: UNAM, 1994.

BEUCHOT, M., *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Ed. Caparrós, 1999.

BEUCHOT, M., “La búsqueda de la ontología en Gadamer”, en *Intersticios* (UIC, México), Vol. 6 no. 14-15, 2001, pp. 25-39.

BEUCHOT, M., *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002.

BEUCHOT, M., *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia: Editorial Jitanjáfora, 2002.

BEUCHOT, M., *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 2003.

BEUCHOT, M., *Ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2004.

BEUCHOT, M., *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2006.

Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: unam-fce, 2008 (5a. ed.)

Beuchot, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México; Ed. Torres, 2009 (2a. ed.)

Beuchot, M., "La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas", en *Franciscanum* (Bogotá), vol. LIII, n. 155, ene.-jun. 2011, pp. 127-144.

Beuchot, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: uaslp, 2011.

Beuchot, M., *Pedagogía y analogía. Temas de filosofía de la educación desde la hermenéutica analógica*, México: De la Vega Editores, 2012.

Beuchot, M., *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México: Ed. Torres Asociados, 2012.

Beuchot, M., *Belleza y analogía. Una introducción a la estética*, México: Eds. Paulinas, 2012.

Beuchot, M., *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Puebla: buap – Eds. del Lirio, 2013 (2a. ed.)

Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México: Herder, 2014 (2a. ed.)

Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: unam-Ítaca, 2019 (6a. ed.)

Beuchot, M. y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén, Argentina: Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.

Beuchot, M. y G. Marquínez Argote, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*, Bogotá: Ed. El Búho, 2005.

Beuchot, M. y L. E. Primero , *Perfil de la nueva epistemología*, Ediciones capub, México, 2012.

Beuchot, M. y L. E. Primero, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2003.

Blanché, R., *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973.

Bobbio, N., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Eds. Temas de hoy, 1997.

Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid: Rialp, 1968 (5a. ed.)

Buenaventura, San, *Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras*, t. I, Madrid: bac, 1945.

Buganza, J., *Fragmentos filosóficos*, Córdoba, México: Verbum Mentis, 2004.

Bunge, M., *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Barcelona: Ariel, 1972 (2a. ed.)

Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*. London – New York: Routledge, 1991.

Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México: fce, 1987 (12a. reimpr.)

Castro, S. J., "Estética y hermenéutica analógica", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), liv/156 (2005), pp. 333-355.

Castro, S. J., *Vituperio de Orbanejas*, Barcelona: Herder, 2007.

Conde Gaxiola, N. (comp.), *La filosofía de los derechos humanos de Mauricio Beuchot*, México: Primero Editores, 2001.

Cortina, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid: Cincel, 1986 (reimpr.)

Dascal, M., "Una crítica reciente al significado literal", en *Crítica*, vol. XIII, núm. 53 (1986), pp. 33-55.

Derrida, J., *La diseminación*, Madrid: Ed. Fundamentos, 1997 (7a. ed.)

Derrida, J. y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

Duch, L., *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998.

Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.

Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa, 2008.

Ferraris, M., *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén, Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

Ferraris, M., "Realismo por venir", en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, pp. 47-67.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.)

Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.)

Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1991.

Gadamer, H.-G., *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme, 1994.

Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.

Gadamer, H.-G., *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Córdoba, Argentina: Alción Editora, 1998.

García Amilburu, M., *La educación, actividad interpretativa. Hermenéutica y filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson, 2002.

Gilson, É., *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Aguilar, 1944.

Grisales Vargas, A. L., *El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea*, Manizales, (Colombia): Editorial Universidad de Caldas, 2002.

Grondin, J., "La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de philosophie*, 62, 2005, pp. 401-418.

Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.

Guariglia, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: fce, 1957.

Heidegger, M., *Arte y poesía*, México: fce, 1958.

Herrera Aguilar, J. M., *Persona, educación y valores. Crítica, principios y conceptos desde la hermenéutica analógica*, México: Ed. Torres Asociados, 2007.

Hintikka, J., "The Role of Logic in Argumentation", en *The Monist*, 72, no.1, 1989, pp. 3-24.

Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974.

Jaspers, K., *La filosofía*, México: fce, 1974 (6a. reimpr.)

Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1957.

Jünger, E. y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona: Paidós, 1994.

Kant, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1958.

Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Lévinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid: Arena, 1986.

Lévinas, E., *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997.

Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.)

Lévinas, E., *Entre nosotros*, Valencia: Pre-textos, 2001.

MacIntyre, A., *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970.

Martínez de la Rosa, A., *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*, México: Ed. Torres Asociados, 2003.

Melchiorre, V. et al., *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, Genova: Marietti, 1989.

Morales Vera, S. T., "La hermenéutica analógica barroca: un camino para la fundamentación de los derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano", en S. Arriarán y E. Hernández (coords.), *Hermenéutica analógica-barroca y educación*, México: Universidad Pedagógica Nacional, 2001, pp. 149-155.

Olvera Romero, C., "Mauricio Beuchot y los derechos humanos", en N. Conde Gaxiola (comp.), *La filosofía de los derechos humanos de Mauricio Beuchot.*

Exposiciones y polémicas, México: Primero Editores, 2001, pp. 93-108.

Pascal, B., "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", trad. M. Beuchot, en *Tetraktys* (uia, Depto. de Matemáticas), n. 3, 1987, pp. 9-19.

Paz, O., *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990.

Peirce, Ch. S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

Peirce, Ch. S., *Writings. A Chronological Edition*, ed. E. C. Moore *et al.*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, vol. 2.

Peirce, Ch. S., *Obra filosófica reunida*, México: fce, 2012, t. II.

Pereda, C. y M. M. Valdés, "Introducción" a E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: unam-fce, 1992, pp. 9-22.

Pérez Valera, J. E., *El método cognoscitivo en Bernard Lonergan*, México: Universidad Iberoamericana, 1989.

Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973.

Primero, L. E, *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, coedición Editorial Torres Asociados-rihe, México, 2010.

Primero L. E., *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – rihe, México, 2011.

Primero L. E. "Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente", en *El giro ontológico*,

M. Ferraris y M. Beuchot, co-coordinadores, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.

Primero L. E. (Coordinador) *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, México, Torres, 2018.

Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.

Rachels, J., *Introducción a la filosofía moral*, México: fce, 2007.

Ramírez, I. M., *De analogia*, Madrid: csic, 1970, t. 1.

Reboul, O., *Nietzsche, critique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Ricœur, P., *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980.

Ricœur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995.

Ricœur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1997.

Ricœur, P., *Tiempo y narración*, I, México: Siglo XXI, 1998.

Robin, L., *La morale antique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Sádaba, J., *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid: Mondadori, 1989.

Santiago Guervós, L. E. de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.

Secretan, Ph., *L'analogie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

Sherwood Taylor, F., *La alquimia y los alquimistas*,

Barcelona: Ed. AHR, 1976.

Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: UNAM-FCE, 1992.

Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988.

Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Torre Rangel, J. A. de la, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa - UAA, 2001.

Valdivia, B., *Los objetos meta-artísticos, y otros ensayos sobre la sensibilidad contemporánea*, Zacatecas: UAZ – Guanajuato: Azafrán y Cinabrio Eds., 2007.

Vattimo, G., "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.

Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002.

Vattimo, G., "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en M. Beuchot, G. Vattimo y A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006, pp. 21-41.

Velasco Gómez, A., *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en filosofía de las ciencias sociales*, México: UNAM-Acatlán, 2000.

Vereecke, L., *Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990.

Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Warnock, M., *Ética contemporánea*, Barcelona: Ed. Labor, 1968.

Williams, B., *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.

Tomografía de conceptos y autores

Conceptos

Autores

Elementos
de hermenéutica
analógica

Mauricio Beuchot
Puente

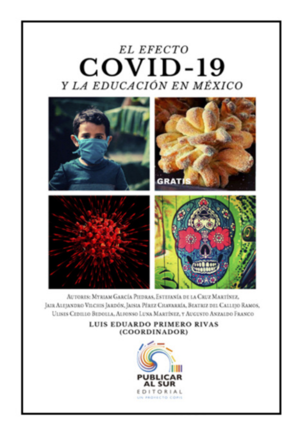
se terminó de imprimir en Mayo de 2021, en Solar, Servicios Editoriales, s.a. de c.v., calle 2 número 21, San Pedro de los Pinos, 03800, Ciudad de México; en su composición se usaron fuentes de la familia century.
tiraje: 1000 ejemplares

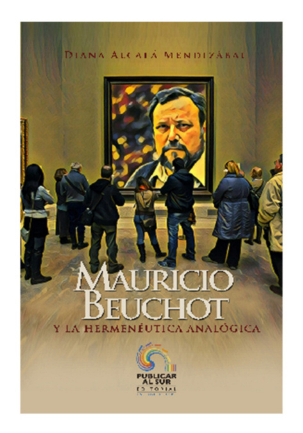
Primeras publicaciones de nuestra *editorial "Publicar al Sur"*











En este libro *–Elementos de hermenéutica analógica–*, Mauricio Beuchot Puente nos presenta una síntesis de su pensamiento, es decir, nos invita a profundizar de forma precisa en las distintas aplicaciones de su hermenéutica analógica. En su exposición, el autor, también Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), aborda con extraordinaria claridad las relaciones de su teoría con la epistemología, la antropología filosófica, la ética, los derechos humanos, la pedagogía, la ontología y la estética. Por estas precisiones es que poco a poco se ha configurado la hermenéutica analógica como base comprensiva y explicativa de las ciencias sociales y las humanidades; el alcance interpretativo referido se debe a su configuración como conocimiento de frontera pues, Beuchot logra renovadas interpretaciones del pensamiento de grandes filósofos europeos y latinoamericanos (del Sur).

Todo aquel interesado en conocer el pensamiento de Mauricio Beuchot debe leer el contenido ofrecido en esta publicación, la cual es posible en virtud de la alianza entre la Universidad La Salle del Noroeste y el Sello Editorial Publicar al Sur.



PUBLICAR AL SUR



LA SALLE
